



023217

## विषयानुक्रमणिका

विषय	पृष्ठ
प्राक्कथन—लेखक-श्रीयुक्त भिक्खनलाल आश्रम	7
दर्शनाभ्यापक क	8
प्रकाशकका निवेदन	9-10
सम्पादकीय निवेदन	11-34
ग्रन्थ और ग्रंथकार	11-14
हेमचन्द्र	15-22
मल्लिषेण	23-34
जैनदर्शनमें स्याद्वादका स्थान , रहस्य	23-26
स्याद्वादका मौलिक रूप और	26-29
स्याद्वादपर एक ऐतिहासिक	29-32
आचार्य	32-34
द्रव्यषट्क	१-३४५
द्वादशांग	२
प्राण	३
ज्ञानके भेद	३८२
निगोद	३८३-३८८
बौद्ध परिशिष्ट	३८७-४०७
बौद्धदर्शन	३८५
बौद्धोंके मुख्य सत्यदाय	३८५-३८६
सौत्रान्तिक	३८७-३८८
वैभाषिक	३८८-३८९
सौत्रान्तिक-वैभाषिकोंके सिद्धान्त	३८९-३९२
अन्यवाद	३९२-३९६
विज्ञानवाद	३९६-३९९
बौद्धोंका अनात्मवाद	३९९-४०७
बौद्ध साहित्यमें आत्मा संबंधी मान्यताएँ	४०४-४०७
न्यायवैशेषिक परिशिष्ट	४०८
न्यायवैशेषिकदर्शन	४०८-४०९
न्यायवैशेषिकोंके समानतंत्र	४१०
न्यायवैशेषिकोंमें मतभेद	४११
वैदिकसाहित्यमें ईश्वरका विविध रूप	४११-४१३
ईश्वरके अस्तित्वमें प्रमाण	४१३-४१५
ईश्वर विषयक शंकाएँ	४१५-४१७
ईश्वरके विषयमें पाश्चात्य विद्वानोंका मत	४१७-४१८
न्यायवैशेषिक-साहित्य	४१८-४१९

विषय	पृष्ठ
<b>सांख्ययोग परिशिष्ट</b>	४२०-४२७
सांख्य, योग, जैन और बौद्धदर्शनोकी तुलना	४२०
सांख्ययोगदर्शन	४२१
सांख्यदर्शन	४२१-४२३
सांख्यदर्शनके प्ररूपक	४२३-४२५
योगदर्शन	४२६
जैन और बौद्धदर्शनमे योग	४२६-४२७
<b>मीमांसक परिशिष्ट</b>	४२८-४३७
मीमांसकोके आचार विचार	४२८
मीमांसकोके सिद्धांत	४२८-४३४
मीमांसक और जैन	४३४-४३५
मीमांसादर्शनका साहित्य	४३६-४३७
<b>वेदान्त परिशिष्ट</b>	४३८-४४२
वेदान्तदर्शन	४३८
वेदान्तसाहित्य	४३८-४४०
वेदान्तदर्शनकी शाखाये	४४०-४४१
शंकरका मायावाद	४४१-४४२
<b>चार्वाक परिशिष्ट</b>	४४३-४४४
चार्वाकमत	४४३
चार्वाक लोगोंके सिद्धान्त	४४४
चार्वाकसाहित्य	४४४
<b>विविध परिशिष्ट</b>	४४५-४४७
आजीविक	४४५-४४६
स्वर-प्रतिसवर	४४६
क्रियावादी	४४६-४४७
<b>अनुक्रमणिका</b>	१-५१
स्याह्लादमंजरीके अवतरण ( १ )	१-१८
स्याह्लादमंजरीमे निर्दिष्ट ग्रन्थ और ग्रन्थकार ( २ )	१९-२४
अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची ( ३ )	२५
अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची ( ४ )	२६
स्याह्लादमंजरीके न्याय ( ५ )	२७
स्याह्लादमंजरीके विशेष शब्दोंकी सूची ( ६ )	२८-३६
स्याह्लादमंजरीकी टिप्पणीमें उपयुक्त ग्रंथ ( ७ )	३७-३८
अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची ( ८ )	३९
अयोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची ( ९ )	४०-४१
अयोगव्यवच्छेदिकाकी टिप्पणीमें उपयुक्त ग्रंथ ( १० )	४१
परिशिष्टोंके विशेष शब्दोंकी सूची ( ११ )	४२-४३
परिशिष्टोंमें उपयुक्त ग्रंथ ( १२ )	४४-४६
सम्पादनमें उपयुक्त ग्रंथ ( १३ )	४७-५१
<b>शुद्धाशुद्धिपत्र—</b>	५२

23277

## प्राक्कथन ।

आज मेरे लिए बड़े इर्ष और सौभाग्यका अवसर है, कि मैं अपने सुयोग्य शिष्य तथा प्रिय मित्र श्री. जगदीशचन्द्र जैन एम. ए. द्वारा अनुवादित तथा संपादित स्याद्वादमञ्जरीके आदिमें कतिपय शब्द लिख रहा हूँ। ग्रन्थ, ग्रन्थकार, ग्रन्थके सिद्धान्तों और उनसे सम्बद्ध अनेक विषयोंका परिचय तो जगदीशचन्द्रजीने पाठकोंको सरल और निर्दोष राष्ट्रीय भाषामें भली भँति दे ही दिया है। मुझे इस विषयमें यहाँपर अधिक कुछ नहीं कहना है। मेरे लिये तो एक ही विषय रह गया है। वह है पाठकोंको सम्पादक महोदयका परिचय देना।

श्री. जगदीशचन्द्र जैन सुप्रसिद्ध श्री काशी हिन्दू विश्वविद्यालयके अग्रगण्य स्नातकोत्तमेंसे हैं। उन्होंने वर्षोंसे सन् १९३२ में दर्शन (Philosophy) में एम. ए. की उपाधि प्राप्त की थी। विश्वविद्यालयके गर्भमें भारतीय-दर्शन—विशेषतः जैन और बौद्ध—के साथ साथ उन्होंने पाश्चात्य-दर्शनका गहरा और विस्तृत अध्ययन किया, और दार्शनिक समस्याओंपर निष्पक्ष भावसे स्वतंत्र विचार किया। मुझे उनके आचार-विचार और आदर्शोंसे खूब परिचित है, क्योंकि वे कई वर्ष तक मेरी निरीक्षकता (Wardenship) में छात्रावासमें रहे हैं, और उन्होंने मेरे साथ मनोविज्ञान (Psychology) और भारतीय-दर्शनका अध्ययन किया है। सार्यकालके भ्रमणमें अक्सर उनके साथ दार्शनिक विषयोंपर बातचीत हुआ करती थी। अपनी इस परिचितिके आधारपर मैं निःसंकोच यह कह सकता हूँ, कि श्री. जगदीशचन्द्रजी एक बहुत होनहार दार्शनिक विद्वान् और लेखक हैं। दार्शनिकोंके दो सबसे बड़े गुण—निष्पक्ष और न्यायपूर्वक विचार और समन्वय बुद्धि—उनमें कूट कूट कर भरे हैं। वे केवल दार्शनिक ही नहीं हैं, सहृदय भी हैं। यही कारण है कि अनेकान्तवाद, स्याद्वाद और अहिंसावादमें उनकी भद्रा है। स्याद्वादमञ्जरीमें इन सिद्धान्तोंका प्रतिपादन है, इसीलिये उन्होंने इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थका राष्ट्रभाषामें अनुवाद तथा सम्पादन किया है। अनुवाद और सम्पादन बहुत ही उत्तम रीतिसे हुए हैं। प्रत्येक श्लोक और उसकी टीकाके अनुवादके अन्तमें जो भावार्थ दिया गया है, उसमें विषयका बहुत खल्लासे प्रतिपादन हुआ है। कहीं कहीं जो टिप्पणियाँ दी गई हैं, वे भी बहुत उपयोगी हैं। अन्तमें सब शैनों सम्बन्धी विशेषतः बौद्धदर्शन सम्बन्धी—परिचिष्टे और कई प्रकारकी अनुक्रमणिकाओंनि पुस्तकको बहु-मूल्य बना दिया है। गुणश पाठक स्वयं ही समझ जायेंगे कि सम्पादक महोदयने कितना परिश्रम किया है।

मेरी यह हार्दिक इच्छा है, कि इस पुस्तकका प्रचार खूब हो, और विशेषतः उन लोगोंमें हो जो जैनधर्मालम्बी नहीं हैं। सत्य और उच्च भाव और विचार किसी एक जाति या मजहबवालोंकी वस्तु नहीं हैं। इनपर मनुष्यमात्रका अधिकार है। मनुष्यमात्रको अनेकान्तवादी, स्याद्वादी और अहिंसावादी भौतिकी आवश्यकता है। केवल दार्शनिक क्षेत्रमें ही नहीं, धार्मिक और सामाजिक क्षेत्रमें, विशेषतः इस समय—जब कि समस्त मनुष्यवर्गकी सम्यक्ताका एकीकरण हो रहा है और सब देशों, जातियों और मतोंके भेदोंका सर्पक दिन पर दिन अधिक होता जा रहा है—इन ही सिद्धान्तोंपर आरुह्य होनेसे संसारका न्याय हो सकता है। मनुष्य-जीवनमें कितना वाञ्छनीय परिवर्तन हो जाय, यदि सभी मनुष्योंको प्रारम्भ-शेखा मिले कि सब ही मत सौख्यक हैं; कोई भी मत सर्वथा सत्य अथवा असत्य नहीं है; पूर्ण सत्यमें मतोंका समन्वय होना चाहिये; और सबको दूसरोंके साथ वैसा ही व्यवहार करना चाहिये वैसा कि वे उसे अपने प्रति चाहते हैं। मैं तो इस दृष्टिके प्राप्त कर लेनेको ही मनुष्यका सन्ध होना समझता हूँ। मैं करता हूँ कि यह पुस्तक पाठकोंको इस प्रकारकी दृष्टि प्राप्त करनेमें सहायक होगी।

मिक्खनलाल आत्रेय एम. ए., डी. लिट्ट.,

दर्शनाध्यापक,

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय।

१६ पूर्णिमा १९२२

# प्रकाशकका निवेदन ।

लगभग २४ वर्षके बाद यह ग्रन्थ फिर प्रकाशित किया जा रहा है। पहले इसके एक अंश (पत्र १०८ तक) की टीका पं० जवाहर-लालजी साहित्यशास्त्रीकृत और शेषांश (पत्र २१७ तक) की पं० बंशीधरजी शास्त्रीकृत थी। अबकी बार पं० जगदीशचन्द्रजी शास्त्री एम० ए० ने इसका सम्पादन किया है, और आधुनिक तुलनात्मक पद्धतिसे ग्रन्थको सर्वाङ्गसुन्दर बनानेके लिए उन्होने यथेष्ट परिश्रम किया है। गहन विषयके विद्यार्थियोंके लिए इसमें अब काफी मसाला इकट्ठा कर दिया गया है। आशा है कि इसका आदर होगा। वास्तवमें यह टीका और इसके परिशिष्टादि सब अंश बिल्कुल नये हैं। पहले संस्करणसे इसका कोई सम्बन्ध नहीं है। सिवाय इसके कि मूल ग्रन्थ वही है, जो पहले था।

प० मं० की तरफसे और भी कई नये महत्त्वपूर्ण उपयोगी ग्रन्थ सुसम्पादित होकर छप रहे हैं।

जौहरी बाजार, बम्बई  
ज्येष्ठ कृष्ण ३०  
वि. स. १९९१

निवेदक—  
मणीलाल जौहरी

# सम्पादकीय निवेदन ।

आज तक स्याद्वादमंजरीक निम्न लिखित संस्करण निकल चुके हैं—

- |  |                               |
|--|-------------------------------|
| १ यशोधियम प्रथमाला काशी                    | ५ चौखंभा सीरीज काशी           |
| २ अगस्त्यचन्द्रजी मैरोदानजी सेठिया बीकानेर | ६ आर्हतमतप्रभाकर पूना         |
| ३ हीराखाल हसरज जामनगर                      | ७ भाण्डारकर इन्स्टिट्यूट पूना |
| ४ रायचन्द्रशास्त्रमाला बम्बई               |                               |

इन आवृत्तियोंसे प्रस्तुत स्याद्वादमंजरीकी प्रस्तुत आवृत्तिमें कुछ विशेषता हैं या नहीं, इसका निर्णय तो स्वयं विभ्र पाठकगण ही ठीक ठीक कर सकेंगे । परन्तु इतना अवश्य कहा जा सकता है, कि प्रस्तुत ग्रंथको अनेक दृष्टियोंसे समीक्षापर परिपूर्ण बनानेका यथाशक्ति प्रयत्न किया गया है ।

## प्रस्तुत संस्करणका संक्षिप्त परिचय

१ सशोधन—इस ग्रंथका सशोधन रायचन्द्रमालाकी एक प्राचीन और शुद्ध हस्तलिखित प्रतिके आधारसे किया गया है । इस प्रतिके आदि अथवा अन्तमें किसी संबन्ध आदिका निर्देश न होनेसे इस प्रतिका ठीक ठीक समय मालूम नहीं हो सका, परन्तु प्रति प्राचीन मालूम होती है ।

२ संस्कृतटिप्पणी—संस्कृतके अम्यासियोंके लिये मूल पाठके कठिन स्थलोंको स्पष्ट करनेके लिये इस ग्रंथमें संस्कृतकी टिप्पणियाँ लगी गई हैं । इन टिप्पणियोंमें सेठ मोतीलाल लाघाजीद्वारा संपादित स्याद्वादमंजरीकी संस्कृत टिप्पणियोंका भी उपयोग किया गया है । एतदर्थे हम उक्त सम्पादक महादयका आभार मानते हैं ।

३ अनुवाद—अनुवादको यथाशक्य सरल और प्रवाहबद्ध बनानेका प्रयत्न किया गया है । इसके लिये अनुवाद करते समय बहुतसे शब्दोंकी छूट भी लेनी पड़ी है । विषयका वर्गीकरण करनेके साथ विषयको सरल और स्पष्ट बनानेके लिये न्यायके कठिन विषयोंको 'शंका-समाधान,' 'वादी-प्रतिवादी,' 'स्पष्टार्थ' रूपमें उपस्थित किया गया है । प्रत्येक श्लोकके अंतमें श्लोकका सक्षिप्त भावार्थ दिया गया है । अनेक स्थलोंपर भावार्थ लिखते समय ग्रंथके मूल विषयके बाह्य विषयोंकी भी विस्तृत चर्चा की गई है ( उदाहरणके लिये देखो श्लोक २८-२९ का भावार्थ ) । कहीं कहीं हिन्दी अनुवाद करते समय और भावार्थ लिखते समय हिन्दीकी टिप्पणियाँ भी जोड़ी गई हैं ।

४ अयोगव्यवच्छेदिका—इस संस्करणमें हेमचन्द्रकी दूसरी कृति अयोगव्यवच्छेदिकाका अनुवाद भी दे दिया गया है । इसके साथ तुलनाके लिये सिद्धसेन और समंतमद्रकी कृतियोंमेंसे टिप्पणीमें अनेक श्लोक उद्धृत किये गये हैं ।

५ परिशिष्ट—यह इस संस्करणका महत्वपूर्ण भाग है । इसमें जैन, बौद्ध, न्यायवैशेषिक, सांख्ययोग, पूर्वमीमांसा, वेदान्त, चार्वाक और विविध नामके आठ परिशिष्ट गभित हैं । जैन परिशिष्टमें तुलनात्मक दृष्टिसे जैन पारिभाषिक शब्दों और विचारोंका स्पष्टीकरण है । बौद्ध परिशिष्टमें बौद्धोंके विज्ञानवाद, शून्यवाद, अनात्मवाद आदि दार्शनिक सिद्धांतोंका पाली, संस्कृत और अंग्रेजी भाषाके ग्रंथोंके आधारसे प्रामाणिक विवेचन किया गया है । आश्या है इसके पढ़नेसे पाठकोंकी बौद्ध दर्शन संबंधी बहुतसी अतिपूर्ण धारणाएँ दूर होंगी । तीसरे न्यायवैशेषिक परिशिष्टमें ईश्वर संबंधी चर्चा विशेष रूपसे उल्लेखनीय है । चौथे सांख्ययोग परिशिष्टमें सांख्य, योग, जैन और बौद्धदर्शनकी तुलना करते समय जो ब्राह्मण और भ्रमण संस्कृति संबंधी भेद दिखाया गया है, वह ऐतिहासिक दृष्टिसे महत्वपूर्ण है । पाचवें परिशिष्टमें मीमांसक और जैनोंकी तुलना, छठमें शंकरके मायावादकी विज्ञानवाद और शून्यवादसे तुलना, सातवेंमें चार्वाकमत और आनन्दधनजीका उसे जिनम्भावानकी कूल बताना, और आठवें परिशिष्टमें आजीविक सप्रदाय—ध्यानपूर्वक पढ़ने योग्य विषय हैं ।

६ अनुक्रमणिका—इस संस्करणमें नीचे लिखी तरह अनुक्रमणिकायें लम्बाई गई हैं—

- ( १ ) स्याद्वादमंजरीके अवतरण—इन अवतरणोंमें कई अनुपलब्ध अवतरणोंकी मैंने स्वयं खोकी है। ये अवतरण प्रायः सेठ मोतीलाल लाघाजी और प्रो. ध्रुवकी स्याद्वादमंजरीके आधारसे लिये गये हैं।
- ( २ ) स्याद्वादमंजरीमें निर्दिष्ट ग्रंथ और ग्रंथकार
- ( ३ ) अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची
- ( ४ ) अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची
- ( ५ ) स्याद्वादमंजरीके न्याय
- ( ६ ) स्याद्वादमंजरीके शब्दोंकी सूची
- ( ७ ) स्याद्वादमंजरीकी संस्कृत और हिन्दी टिप्पणीमें उपयुक्त ग्रंथ और ग्रंथकार
- ( ८ ) अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची
- ( ९ ) अयोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची
- ( १० ) अयोगव्यवच्छेदिकाकी टिप्पणीमें उपयुक्त ग्रंथ
- ( ११ ) परिशिष्टके शब्दोंकी सूची
- ( १२ ) परिशिष्टमें उपयुक्त ग्रंथ
- ( १३ ) सम्पादनमें उपयुक्त ग्रंथ

### उपसंहार

जिस समय मैं बनारस हिन्दु युनिवर्सिटीमें एम. ए. के कोर्समें अपने आदरणीय अध्यापक प्रो. फणिभूषण अधिकारी एम. ए. से स्याद्वादमंजरी पढ़ता था, उस समय मुझे उनके साथ दर्शनशास्त्रके अनेक विषयोंपर चर्चा करनेका अवसर प्राप्त हुआ था। उसी समयसे मेरी इच्छा थी, कि मैं स्याद्वादमंजरीके ऊपर कुछ लिखकर जैनदर्शन तथा राष्ट्र-भाषाकी सेवा करूँ। संयोगवश पिछले वर्ष मेरा बम्बईमें आना हुआ, और मैंने रायचन्द्र जैनशास्त्रमालाके व्यवस्थापक श्रीयुत मणीलाल रेवाशकर जगजीवन शिवेरीकी स्वीकृति मिलते ही स्याद्वादमंजरीका काम आरंभ कर दिया। इस ग्रंथके आरंभसे इसकी समाप्ति होनेतक अनेक सज्जनोंने जो मुझे अनेक प्रकारसे सहयोग दिया है, उसके लिये मैं सबका आभार मानता हूँ। जेही श्रीयुत दलसुख डाह्याभाई मालवणीयाने स्याद्वादमंजरीके संस्कृत और उसके अनुवादके बहुतसे प्रूफोंका संशोधन किया है। मेरे बहु साहित्यरत्न प. दरबारीलालजी न्यायतीर्थने इस ग्रंथ संबंधी अनेक प्रश्नोंकी चर्चामें रस लेकर अपना बहुमूल्य समय खर्च किया है। स्थानीय बुद्धिस्ट सोसायटीके मंत्री के. ए. पाध्ये बी. ए., एलएल. बी., वकील बम्बई हायकोर्टने स्थानीय एधिघाटिक लायब्ररीमें मुझे हरेक प्रकारके सुभीते दिलवाकर, तथा एन. आर. फाटक बी. ए. ने अपनी लाइब्रेरीमेंसे बहुतसी पुस्तकें देकर मुझे सहायता पहुँचाई है। रायचन्द्रशास्त्रमालाके मैनेजर श्रीयुत कुन्दनलालजीने मेरे लिये आवश्यकीय पुस्तकों आदिका प्रबन्ध करके उदारता दिखाई है। पं. नाथूरामजी प्रेमी, मुनि हिमाञ्जलिजयजी, मोहनलाल दलीचंद देसाई बी. ए., एलएल. बी., तथा मोहनलाल भगवानदास शिवेरी एम. ए. सोलिसीटर आदि सज्जनोंने भी हतरह अपनी सहानुभूतिका प्रदर्शन किया है। मेरी पत्नी कमलश्रीने हिन्दीके प्रूफ पढ़वानेमें और अनुक्रमणिका बनानेमें मेरी सहायता की है। मैं इन सब सहानुभावोंका हृदयसे आभार मानता हूँ। मुनि मोहनलाल सेंट्रल जैन लाइब्रेरी, हीराचन्द गुमानजी जैन बोर्डिंग लाइब्रेरी, ऐलक पन्नालाल सरस्वती भवन तथा न्यू भारत प्रिंटिंग प्रेसके अध्यक्षोंने मुझे अपना पूर्ण सहयोग दिया है। इस संस्करणके तैयार करनेमें प्रो. आनन्दशकर बापूभाई ध्रुवकी स्याद्वादमंजरी तथा अन्य अनेक ग्रन्थोंसे जो मुझे सहायता मिली है, मैंने उनका यथास्थान उल्लेख किया है। मैं इन सब विद्वानोंका आभार मानता हूँ।

खुबेलीबाग,  
तारदेव बम्बई  
२०-६-३५

जगदीशचन्द्र जैन

# ग्रंथ और ग्रंथकार



## हेमचन्द्र

हेमचन्द्र आचार्य श्वेताम्बर परम्परा में महान प्रतिभाशाली एक असाधारण विद्वान् हो गये हैं। हेमचन्द्राचार्यका जन्म ई. स. १०७८ में गुजरातके धन्धुका ग्राममें मोड़ षणिक् जातिमें हुआ था। हेमचन्द्रके जन्मका नाम चंगदेव अथवा चांगोदेव था। इनके पिताका नाम चच्च, चाच अथवा चाचिग, और माताका नाम पाहिनी अथवा चाहिणी था। एक बारकी बात है, कि देवचन्द्र नामके एक जैन साधु धंधुकामें आये। उस समय चंगदेवकी अवस्था केवल पाच वर्षकी थी। पाहिनी अपने पुत्रको लेकर जिनमंदिरके दर्शन करनेके लिये गईं। देवचन्द्र भी इसी मंदिरमें ठहरे थे। जिस समय पाहिनी जिन प्रतिविम्बकी प्रदक्षिणा दे रही थी, उस समय चंगदेव देवचन्द्र महाराजके पास आकर बैठ गये। आचार्य चंगदेवके शरीरपर असाधारण चिन्ह देखकर आश्चर्यचकित हुए, और उन्होंने चंगदेवके घर जाकर पाहिनीसे उसके पुत्रको जैन साधु संघमें दीक्षित करनेकी अनुमति मांगी। पाहिनीने गुरुकी आज्ञा शिरोधार्य की, और चंगदेवको देवचन्द्र आचार्यके सुपुर्द कर दिया। जब चंगदेवके पिता बाहरसे लौटे, इस घटनाको सुनकर बहुत क्रुद्ध हुए। अन्तमें सिद्धराजके तत्कालीन जैन मंत्री उदयनने चंगदेवके पिताको शान्त किया, तथा चंगदेवका विधि विधानपूर्वक दीक्षा-संस्कार हो गया। दीक्षाके पश्चात् चंगदेवका नाम सोमचन्द्र रखा गया। प्रतिभाशाली सोमचन्द्रने शीघ्र ही तर्क, लक्षण, साहित्य और आगम इन्ने चारो विद्याओंका पाण्डित्य प्राप्त कर लिया। देवचन्द्रसूरिने अपने शिष्यका अगाध पाण्डित्य देखकर सोमचन्द्रको सूरिकी उपाधिसे विभूषित किया, और अब सोमचन्द्र हेमचन्द्रसूरिके नामसे कहे जाने लगे।

एक बार हेमचन्द्र आचार्य विहार करते करते गुजरातकी राजधानी अणहिल्लपुर पाटणमें पधारे। उस समय वहां महाराज सिद्धराज जयसिंह राज्य करते थे। सिद्धराजने हेमचन्द्र आचार्यको राजसभामें आमंत्रित किया, और हेमचन्द्रके अगाध पाण्डित्यको देखकर बहुत मुग्ध हुए। हेमचन्द्र अणहिल्लपुरमें ही रहने लगे। सिद्धराजने कोई अच्छा व्याकरण न देखकर

---

१ सोमप्रभसूरिके अनुसार चंगदेवने स्वयं ही देवचन्द्रसूरिके उपदेश सुनकर उनका शिष्य होनेकी इच्छा प्रगट की, और वे देवचन्द्रसूरिके साथ साथ फिरने लगे। देवचन्द्र भ्रमण करते करते जब खंभातमें आये, वहाँपर चंगदेवके मामा नेमिचन्द्रने चंगदेवके माता-पिताको समझाया, और देवचन्द्रसूरिने चंगदेवको दीक्षा दी।



हेमचन्द्रसे कोई व्याकरण बनानेको कहा। सिद्धराजके प्रार्थना करनेपर हेमचन्द्रने गुजरातके लिये सिद्धहेमशब्दानुशासन नामके व्याकरणकी रचना की। इस गुजरातके प्रधान व्याकरणके समाप्त होनेपर यह व्याकरण राजाके हाथीपर रखकर राज दरबारमें लाया गया। सिद्धराज शैवधर्मी थे। एक बार हेमचन्द्र सिद्धराजके साथ सोमनाथके मंदिरमें गये। हेमचन्द्रने निम्न श्लोकोसे शिव भगवानको नमस्कार किया, और अपने हृदयकी विशालताका परिचय दिया—

भवबीजाकुरजनना रागाद्याः क्षयमुपागता यस्य ।

ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्मै ॥

यत्र तत्र समये यथा तथा योऽसि सोऽस्यमिधया यया यया ।

वीतदोषकलुषः स चेद्भवानेक एव भगवन्नमोऽस्तु ते ॥

हेमचन्द्रके उपदेशसे सिद्धराजकी जैनधर्मके प्रति प्रीति उत्पन्न हुई, और इसके फलस्वरूप सिद्धराजने पाटणमें 'रायविहार' और सिद्धपुरमें 'सिद्धविहार' नामक चौबीस जिन प्रतिमावाले मंदिर बनवाये। सिद्धराजके समय हेमचन्द्र केवल अपने विद्या-वैभवके कारण सत्कारके पात्र हुए थे। परन्तु सिद्धराजके उत्तराधिकारी कुमारपाल हेमचन्द्रको राजगुरुकी तरह मानते थे। हेमचन्द्रके उपदेशसे कुमारपालने अपने राज्यभरमें देव-देवियोंके ऊपर की जानेवाली प्राणियोंकी हिंसाको, और मास, मद्य, द्यूत, शिकार आदि दुर्व्यसनको रोकनेकी घोषणा कराई, और जैनधर्मके सिद्धांतोंका अधिकाधिक प्रचार किया।

हेमचन्द्र चारों विद्याओंके समुद्र थे, और अपने असामान्य विद्या वैभवके कारण हीं कलिकाळसर्वज्ञके नामसे प्रख्यात थे। मल्लिषेण हेमचन्द्रको महान् पूज्य दृष्टिसे स्मरण करते हैं, और उन्हें चार विद्याओं संबंधी साहित्यके निर्माण करनेमें साक्षात् ब्रह्माकी उपमा देते हैं। सिद्धहेमशब्दानुशासनके अतिरिक्त हेमचन्द्रने तर्क, साहित्य, छन्द, योग, नीति आदि विविध विषयोंपर अनेक ग्रंथोंकी रचना करके जैन साहित्यको खूब हीं पल्लवित बनाया है। कहा जाता है, कि सब मिलाकर हेमचन्द्रने साढ़े तीन करोड़ श्लोकोंकी रचना की है। हेमचन्द्रके मुख्य ग्रंथ निम्न प्रकार हैं—

१ प्राकृत और अपभ्रंश व्याकरण—प्राकृतव्याकरण ।

२ महाकाव्य ( संस्कृत और प्राकृत )—द्वयाश्रय महाकाव्य, इसमें भाट्टिकाव्यकी तरह प्रत्येक श्लोकके दो अर्थ निकलते हैं ।

१ एक विद्वान्ने इस व्याकरणकी प्रशंसा निम्न श्लोकसे की थी—

त्रात सवृष्ण पाणिनीप्रलपित कातत्रकथा वृथा

मा कार्पी कदुष्काकटयनवच ह्युद्रेण चान्द्रेण किम् ।

किं कण्ठभरणदिभिर्बठरथत्यात्मानमन्यैरपि

श्रयन्ते यदि तावदर्थमधुरा श्रीसिद्धहेमोक्त्य ॥ जैन साहित्यको इतिहास पृ. १९४ ।

३ कोष—अभिधानचिंतामणि—सवृत्ति [ हैमीनाममाला ], अनेकार्थसंग्रह, देशीनाम-माला—सवृत्ति और निघंटुशेष ।

४ अलंकार—काव्यानुशासन—सवृत्ति ।

५ छंद—छंदोनुशासन—सवृत्ति ।

६ न्याय—प्रमाणमीमासा [ अपूर्ण ], अन्ययोगव्यवच्छेदिका और अयोगव्यवच्छेदिका ।

७ योग—योगशास्त्र—सवृत्ति [ अघ्यात्मोपनिषद् ] ।

८ स्तुति—वीतरागस्तोत्र ।

९ चरित—त्रिपष्ठिशालाकापुरुषचरित ।

इन ग्रंथोंके अतिरिक्त हेमचन्द्रने और भी बहुतसे ग्रंथोंका निर्माण किया है । निस्सन्देह हेमचन्द्र भारतके एक दैदीप्यमान रत्न थे । हेमचन्द्र आचार्यके बिना जैन साहित्य ही नहीं वल्कि गुजरात भरका साहित्य सूना कहा जाता है ।

### अन्ययोग और अयोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिकायें

दार्शनिक विचारोंको संस्कृत भाषाके पद्योंमें लिखनेकी रीति भारतवर्षमें बहुत समयसे चली आती है । उपलब्ध भारतीय साहित्यमें सर्वप्रथम विज्ञानवादी बौद्ध आचार्य वसुवंशुद्वारा विज्ञानवादकी सिद्धिके लिये बीस श्लोकप्रमाण विशिक्ता, और तीस श्लोकप्रमाण त्रिशिक्ताकी रचना देखनेमें आता है । जैन साहित्यमें सबसे पहले प्रसिद्ध जैन दार्शनिक सिद्धसेन दिवाकरने द्वात्रिंशद्द्वात्रिंशिकाओंकी रचना की । हरिभद्रने भी त्रिंशतिविशिक्ताओंको बनाया है । हेमचन्द्रने सिद्धसेनकी द्वात्रिंशिकाओंका अनुकरण करके ही सरल और अत्यन्त मार्मिक भाषामें अन्ययोगव्यवच्छेद और अयोगव्यवच्छेद नामकी दो द्वात्रिंशिकाओंकी रचना की है ।

हेमचन्द्रकी उक्त दोनो द्वात्रिंशिकायें महावीर भगवानकी स्तुतिरूप हैं । इन दोनोमें बत्तीस बत्तीस श्लोक हैं । इनमें इक्तीस श्लोक उपजाति और अन्तका एक श्लोक शिखरिणी छन्दमें लिखे गये हैं । अन्ययोगव्यवच्छेदिकामें अन्य दर्शनोंमें द्रुपणोंका प्रदर्शन किया गया है । इसमें आदिके तीन और अन्तके तीन श्लोकोंमें भगवानकी स्तुति; सतरह श्लोकोंमें न्यायवैशेषिक, मीमासा, वेदान्त, साख्य, बौद्ध और चार्वाकदर्शनोकी समीक्षा; तथा नौ श्लोकोंमें स्याद्वादकी सिद्धि की गई है—

१—स्तुतिरूप छह श्लोकोंमें भगवानके अतिशय, उनके यथार्थवाद, नयमार्ग, और निष्कल शासनका वर्णन करते हुए अन्तमें जिन भगवानके द्वारा ही अज्ञानांधकारमें पड़े हुए जगतकी रक्षार्का शक्यताका प्रतिपादन किया गया है ।

२—(क) अन्य दर्शनोंके समीक्षालयक रूप सतरह श्लोकोंमें ४-१० श्लोक तक छह श्लोकोंमें न्याय-वैशेषिकोंके सामान्यविशेषवाद, नित्यानित्यवाद, ईश्वरकर्तृत्व, धर्म-धर्मिका

१ अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके कई श्लोकोंका उल्लेख माघवाचार्यने सर्वदर्शनसंग्रहमें किया है ।

भेद, सामान्यका मित्रपदार्थत्व, आत्मा और ज्ञानका मित्रत्व, बुद्धि आदि आत्माके गुणोके उच्छेदको मोक्ष मानना, आत्माकी सर्वव्यापकता, तथा छल, जाति और निग्रहस्थानसे मुक्ति मानना—इन सिद्धांतोंकी समीक्षा की गई है ।

(ख) ११-१२ वें श्लोकमें मीमांसकोकी,

(ग) १३ वे श्लोकमें वेदान्तियोंके मायावादकी,

(घ) १४ वें में एकान्त सामान्य और एकान्त विशेष रूप वाच्य-व्यक्त भावकी,

(ङ) १५ वें में सांख्यदर्शनके सिद्धांतोंकी, तथा

(च) १६-१९ में बौद्धोंके प्रमाण और प्रमितिकी अभिन्नता, ज्ञानाद्वैत, शून्यवाद, क्षणभंगवादकी, और

(छ) २० वें श्लोकमें चार्वाकदर्शनकी समीक्षा की गई है ।

३—शेष नौ श्लोकोंमें प्रत्येक वस्तुमें उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी सिद्धि, सकलदेश और विकलदेशसे सप्तभंगीका प्ररूपण, स्याद्वादमें विरोध आदि दोषोंका खंडन, एकान्तवादोंका खंडन, दुर्नय, नय और प्रमाणका स्वरूप, और सर्वज्ञकथित जीवोकी अनन्तताके प्ररूपणके साथ स्याद्वादकी सर्वोत्कृष्टता सिद्ध की गई है ।

अयोगव्यवच्छेदिका नामकी दूसरी द्वात्रिंशिकामे स्वपक्षकी सिद्धि की गई है । अन्य-योगव्यवच्छेदिका और अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोका उल्लेख हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसावृत्ति, योगशास्त्रवृत्ति आदि ग्रंथोमें मिलता है, इससे माळूम होता है इन ग्रंथोंके बननेसे पहले ही इन द्वात्रिंशिकाओंकी रचना हो चुकी थी । अयोगव्यवच्छेदिकामे हेमचन्द्र आचार्यने तीर्थिकोंके आगमको सदोष सिद्ध करके जिनशासनकी महत्ताका विविध प्रकारसे बढ़ी ओजस्विनी भाषामें प्रतिपादन किया है । हेमचन्द्राचार्यका सुदृढ विश्वास है, कि जैनैतर आगमोंमें हिंसा आदि का विधान पाया जाता है, अतएव पूर्वापरविरोधसे रहित यथार्थवादी जिन भगवानका हितापदेशी शासन ही प्रामाणिक हो सकता है । जिन शासनके सर्वोत्कृष्ट और कल्याणरूप होने पर भी जो लोग जिन शासनकी उपेक्षा करते हैं, यह उन लोगोंके दुष्कर्मका ही फल समझना चाहिये । हेमचन्द्र घोषणा करके कहते हैं, कि वीतरागको छोड़कर दूसरा कोई देव, और अनेकान्तको छोड़कर दूसरा कोई न्यायमार्ग नहीं है—

इमां समक्षं प्रतिपक्षसाक्षिणामुदारघोषामवघोषणा ब्रुवे ।

न वीतरागात्परमस्ति दैवतं न चाप्यनेकान्तमृते नयस्थितिः ॥

अन्तमे हेमचन्द्र जिनदर्शनके प्रति अपना पक्षपात और जिनेतर दर्शनोके प्रति द्वेष भावका निराकरण करते हुए अपने समदर्शीपनेकी भावनाको व्यक्त करते हैं, और यथार्थवाद गुणके कारण जिनशासनकी ही महत्ता सिद्ध करते हैं—

न श्रद्धयैव त्वयि पक्षपातो न द्वेषमात्रादरुचिः परेऽपु ।

यथावदास्तवपरीक्षया तु त्वामेव वीर प्रमुमाश्रिताः स्मः ॥

### टीकाकार मल्लिषेण

मल्लिषेण नामके अनेक जैन आचार्य हो गये हैं। हेमचन्द्रकी अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके ऊपर स्याद्वादमंजरी नामकी टीका लिखनेवाले प्रस्तुत मल्लिषेणसूरि श्वेताम्बर विद्वान् हैं। मल्लिषेणने अन्ययोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिकाकी टीकाके अतिरिक्त अन्य कौनसे ग्रंथोंकी रचना की है, ये भारतके कौनसे प्रदेशके रहनेवाले थे, आदि बातोंके संबंधमें कुछ विशेष पता नहीं लगता। स्याद्वादमंजरीके अंतमें दी हुई प्रशस्तिसे केवल इतना ही मालूम होता है कि नागद्वगच्छीयै

१ पं. नाथराम त्रेमीजीने अपनी विद्वत्प्रत्नमाला ( प्रथम भाग ) में मल्लिषेण नामके दो दिग्म्बर विद्वानोंका उल्लेख किया है। एक मल्लिषेण उभयभाषाचक्रवर्ती कहे जाते थे, जो संस्कृत और प्राकृत दोनों भाषाओंके महाकवि थे। अब तक इनके महापुराण, नागकुमार महाकाव्य, और सज्जनचित्तवल्लभ नामके तीन ग्रंथोंका पता लगा है। दूसरे मल्लिषेण ' मलयारिन् ' के नामसे प्रसिद्ध थे। ये मल्लिषेण शक संवत् १०५० में फाल्गुनकृष्ण तृतीयाके दिन श्रवणवेल्लुखर्मे समाधिस्थ हुए थे। प्रवचनसारटीका, पंचास्तिकाय-टीका, ज्वालनीकल्प, पद्मावतीकल्प, वज्रमंजरविधान, ब्रह्मविद्या और आदिपुराण नामक ग्रंथ भी मल्लिषेण आचार्यके नामसे प्रसिद्ध हैं। परन्तु यह नहीं कहा जा सकता, कि ये ग्रंथ कौनसे मल्लिषेणने रचे थे।

२ नागेन्द्रगच्छगोविन्दवक्षोऽलकारकौस्तुभा ।

ते विश्ववन्द्या नन्द्यासुखदयप्रभसूर्य ॥

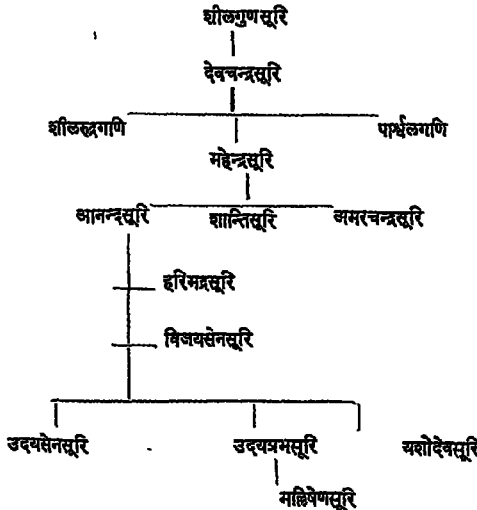
श्रीमल्लिषेणसूरिभिरकारि तत्पदगणनदिनमणिभिः ।

श्रुतिरियं मत्पुरविमितशाकाब्दे दीपमहसि शनौ ॥

श्रीचिनप्रमसूरिणा साहाय्योद्भिन्नसौरभा ।

श्रुताद्वत्संतु सता श्रुतिः स्याद्वादमंजरी ॥

३ शीतलाल लखाजीने आर्हतमतप्रभाकर पूनासे प्रकाशित स्याद्वादमंजरीकी प्रस्तावनामें नागेन्द्रगच्छके आचार्योंकी परम्परा निम्न प्रकारसे दी है ।—



उदयप्रभसूरि मल्लिषेणके गुरु थे, तथा शक संवत् १२१४ ( ई. स. १२९३ ) म दीपमालिकाको शनिवारके दिन जिनप्रभसूरिकी सहायतासे मल्लिषेणने स्याद्वादमजरीको समाप्त किया है ।

मल्लिषेणसूरि अपने समयके एक प्रतिभाशाली विद्वान् थे । मल्लिषेण न्याय, व्याकरण और साहित्यके प्रकाण्ड पण्डित थे । इन्होंने जैनन्याय और जैनसिद्धांतोंके गंभीर अध्ययन करनेके साथ न्याय-वैशेषिक, सांख्य, पूर्वमीमांसा, वेदान्त और बौद्धदर्शनके मौलिक ग्रंथोंका विशाल अध्ययन किया था । मल्लिषेणकी विषय-वर्णनकी शैली सुस्पष्ट, प्रसाद गुणसे युक्त और हृदयको स्पर्श करनेवाली है । न्याय और दर्शनशास्त्रके कठिनसे कठिन विषयोंकी अत्यन्त सरल और हृदयग्राही भाषामें रखकर पाठकोंको सुरक्षित करनेकी कलामें मल्लिषेण अत्यन्त कुशल थे । इसीलिये स्याद्वादमंजरी—मल्लिषेणकी एक मात्र उपलब्ध रचना—न्यायका ग्रंथ कहे जानेकी अपेक्षा 'साहित्यका एक अंश' ( Piece of literature ) कहा जाता है । यद्यपि रत्नप्रभसूरिकी स्याद्वादरत्नावतारिका भी साहित्यके ढंगपर ही लिखी गई है, परन्तु रत्नावतारिकामें समासोंकी दीर्घता और अर्थ-काठिन्य होनेके कारण उसमें भाषाकी अत्यन्त जटिलता आ गई है<sup>१</sup> । इस लिये एक ओर सम्प्रतिर्तक, अष्ट-सहस्री, प्रमेयकमलमार्तण्ड आदि जैन न्यायके गहन वनमेंसे, और दूसरी ओर स्याद्वादरत्नाकर, स्याद्वादरत्नावतारिका जैसी विकट और घोर अटवीमेंसे निकलकर स्याद्वादमंजरीको विश्राम करनेका सर्वांगसुंदर आधुनिक पार्क कहा जा सकता है । यद्यपि प्रत्येक दर्शनके महत्वपूर्ण सिद्धांतोंका बहुत संक्षेपमें अत्यन्त सरल, स्पष्ट और मनोरंजक भाषामें वर्णन किया गया है ।

१ उदयप्रभसूरिने धर्माभ्युदयमहाकाव्य, आरमसिद्धि, उपदेशमालाकार्णिकानृत्ति आदि ग्रंथोंकी रचना की है ।

२ जिनप्रभसूरिने तीर्थकल्प, अजितशान्तिस्तव आदि ग्रंथ बनाये हैं ।

३ उदाहरणके लिये—इह हि लक्ष्यमाणाऽक्षोदीयोऽर्थाक्ष्णाम्भरक्षीरनिरन्तरे, तत इतो हृदयमानत्याद्वादमहासुप्रामुद्रितानिग्रमयेसहस्रोत्तुंगतरंगमगिसंगसौभाग्यमाजने, अतुलफलभरभ्राजिष्युभूविष्टागमाऽमिरामातुच्छपरिच्छेदसन्दोहशाद्वलासन्नकानननिकुजे, निरुपमनवीधामहायानपात्रव्यापारपरायणपूरुषप्राप्त्यमाणाप्राप्तयुर्वरत्नविशेषे, क्वचन वचनारचनाऽनवद्यगद्यपरम्पराप्रवाहजालजटिले, क्वचन सुकुमारकान्तालोक्नीयास्तोकरुणोक्तमौक्तिकप्रकरणमन्विते, क्वचिदनेकान्तबादोपकल्पितानल्पविकल्पकल्लोलोच्छासितोद्दामदृश्यादिविद्वान्यमाणानैकतीर्थिकनक्रकचक्रवाले, क्वचिदपगतानोपदोधानुमानाभिधानोद्भूतमानासमानपाठीनपुच्छछटाऽच्छोटनोच्छलदपुच्छशौरकरद्वेषसजायमानमार्तण्डमण्डलप्रचण्डच्छमत्कारे, कापि तीर्थिकग्रथग्रथिसार्थसमर्थकदर्शनोपस्थापितार्थानवस्थितप्रदोपायमानसुखमानज्वलन्मणिफणीन्द्रमीपणे, सहृदयसैद्धान्तिकताकिञ्चनैवाकरणकविक्कचक्रवर्तिष्ठुविहितसुष्टहीतनामधेवात्मदुःखीदेवसूरिभिर्विचिते स्याद्वादरत्नाकरे.....। स्याद्वादरत्नावतारिका पृ. १ ।

उपाध्याय यशोविजयजीने स्याद्वादमंजरीके ऊपर स्याद्वादमंजुपा नामकी वृत्ति लिखी है । स्याद्वादमंजरीका उल्लेख माधवाचार्यने सर्वदर्शनसंग्रहमें किया है ।

मल्लिषेण हरिमद्रसूरिकी कोटिके सरल प्रकृतिके उदार और मध्यस्थ विद्वान थे । सिद्धसेन आदि जैन विद्वानोंकी तरह मल्लिषेण भी 'सम्पूर्ण जैनेतर दर्शनोंके समूहको जैनदर्शन' कहकर 'अन्धगजन्याय' का उपयोग करते हैं । अन्य दर्शनोंके विद्वानोंको पशु, वृषभ आदि असम्य शब्दोंसे न कहकर वेदान्तियोंको सम्यग्दृष्टि, व्यासको ऋषि, कपिलको परमर्षि, उदयनको प्रामाणिकप्रकाण्ड रूपसे उल्लेख करना, तथा श्वेताम्बर होते हुए भी समंतभद्र, विधानन्द आदि दिग्गम्बर विद्वानोंके निःसंकोच भावसे उद्धरण देना मल्लिषेणकी धार्मिक सहिष्णुताके साथ उनके समदर्शापनेकी भावनाको स्पष्ट रूपसे प्रमाणित करता है । स्याद्वादमंजरीमें सर्वज्ञसिद्धिकी चर्चाके प्रसंगपर भी मल्लिषेण क्षामुक्ति और केवलमुक्ति जैसे दिग्गम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायके विवादस्थ प्रश्नोंके विषयमें मौन रहते हैं, इससे भी प्रतीत होता है, कि अन्य दिग्गम्बर और श्वेताम्बर आचार्योंकी तरह मल्लिषेणको साम्प्रदायिक चर्चाओंमें कोई भी रस नहीं था । अनेक वृक्षोंसे पुष्पोंको चुनने समान अनेक दर्शन संबंधी शास्त्रोंसे प्रमेयोंको चुन चुनकर निस्सन्देह मल्लिषेणसूरिने 'अकृत्रिमवद्भूमति' वाली स्याद्वादमंजरी नामकी भाषा गूँथकर जैनदर्शनके साहित्यको खूब ही अलंकृत बनाया है ।

## स्याद्वादमंजरीका विहंगावलोकन

### श्लोक १-३

ये श्लोक भगवानकी स्तुतिरूप हैं । इन श्लोकमें चार अतिशयों सहित भगवानके यथार्थवादका प्ररूपण करते हुए भगवानके शासनकी सर्वोत्कृष्टता बताई गई है ।

१ मोहनलाल दुलीचंद देसाईने अपने 'जैनसाहित्यको इतिहास' नामक पुस्तकके ६४५ पृष्ठपर उपाध्याय यशोविजयकी उपलब्ध अप्रकट कृतियोंमें इस वृत्तिका उल्लेख किया है ।

२ यदबोचदाचार्य स्याद्वादमन्वर्षाम्-

अनेकान्तात्मकं वस्तु योचरः सर्वस्यविदाम् ।

एकदेशविशिष्टोऽर्थं नयस्य विपयो मत ॥<sup>१</sup>

न्यायानामेकनिष्ठानां प्रवृत्तौ श्रुतवर्त्मनि ।

सम्पूर्णार्थविनिश्चयस्य स्याद्वास्तु श्रुतमुच्यते ॥

अन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावाद्

यथा परे मत्सरिणः प्रवादाः ।

नयानवेषानविशेषमिच्छन्

न पक्षपाती समयस्वयार्हतः ॥ सर्वदर्शनसंग्रह-आर्हतदर्शन ।

उक्त तीन श्लोकोंमें पहलेके दो श्लोक सिद्धसेनके न्यायावतारके, और अन्तिम श्लोक हेमचन्द्रकी अन्ययोगव्यवच्छेदिकाका है । मालूम नहीं ये श्लोक स्याद्वादमंजरीके कर्ताके नामसे कैसे उद्धृत विधे गये हैं ।

## श्लोक ४-१०

इन छह श्लोकोमे न्याय-वैशेषिकोंके निम्न सिद्धांतोंपर विचार किया गया है—

- ( १ ) सामान्य और विशेष भिन्न पदार्थ नहीं हैं ।
- ( २ ) वस्तुको एकान्त-नित्य अथवा एकान्त-अनित्य मानना न्यायसंगत नहीं है ।
- ( ३ ) एक, सर्वव्यापी, सर्वज्ञ, स्वतंत्र और नित्य ईश्वर जगतका कर्ता नहीं हो सकता ।
- ( ४ ) धर्म-धर्मोंमें समवाय संबंध नहीं बन सकता ।
- ( ५ ) सत्ता ( सामान्य ) भिन्न पदार्थ नहीं है ।
- ( ६ ) ज्ञान आत्मासे भिन्न नहीं है ।
- ( ७ ) आत्माके बुद्धि आदि गुणोंके नाश होनेको मोक्ष नहीं कह सकते ।
- ( ८ ) आत्मा सर्वव्यापक नहीं हो सकती ।
- ( ९ ) छल, जाति, निग्रहस्थान आदि तत्व मोक्षके कारण नहीं हो सकते ।

तथा—

( क ) तम ( अंधकार ) अभावरूप नहीं है, बल्कि वह आकाशकी तरह स्वतंत्र द्रव्य है, और वह पौद्गलिक है ।

( ख ) ' अग्रच्युत, अनुत्पन्न और सदास्थिरत्व ' नित्यका लक्षण मानना ठीक नहीं । ' पदार्थके स्वरूपका नाश नहीं होना ' ही नित्यका लक्षण ठीक हो सकता है ।

( ग ) किरणे गुणरूप नहीं है, उन्हे तैजस पुद्गलरूप मानना चाहिये ।

( घ ) नैयायिकोंके प्रमाण, प्रमेय आदिके लक्षण दोष पूर्ण हैं ।

इसके अतिरिक्त इन श्लोकोंमें—

( अ ) जैनदृष्टिसे आकाश आदिमें नित्यानित्यत्व,

( ब ) पतंजलि, प्रशस्तकार और बौद्धोंके अनुसार वस्तुओंका नित्यानित्यत्व,

( स ) अनित्यैकान्तवादी बौद्धोंके क्षणिकवादमें दूषण,

( ङ ) वैदिक संहिता, स्मृति आदिके वाक्योंमें पूर्वापरविरोध, तथा

( इ ) केवलिसमुदाय अवस्थामें जैनसिद्धांतके अनुसार आत्म-न्यापकताकी संगतिका प्ररूपण किया गया है ।

## श्लोक ११-१२

इन श्लोकोमें पूर्वमीमांसकोंके निम्न सिद्धांतोंपर विचार किया गया है—

- ( १ ) वेदोंमें प्रतिपादित हिंसा धर्मका कारण नहीं हो सकती ।
- ( २ ) श्राद्ध करनेसे पितरोंकी तृप्ति नहीं होती ।
- ( ३ ) अपौरुषेय वेदको प्रमाण नहीं मान सकते ।

( ४ ) ज्ञानको स्वपरप्रकाशक न माननेसे अनेक दूषण आते हैं, इस लिये ज्ञानको स्व और परका प्रकाशक मानना चाहिये ।

इसके अतिरिक्त इन श्लोकमे—

- ( क ) जिन मंदिरके निर्माण करनेका विधान,  
 ( ख ) सांख्य, वेदान्ती और व्यास ऋषिका याज्ञिक हिंसाका विरोध, तथा  
 ( ग ) ज्ञानको अनुब्यवसायगम्य माननेवाले न्यायवैशेषिकोका खंडन किया गया है ।

### श्लोक १३

इस श्लोकमें ब्रह्माद्वैतवादियोके मायावादका खंडन किया गया है । यद्यपर प्रत्यक्ष प्रमाणको विधि और निषेध दोनो रूप प्रतिपादन किया है ।

### श्लोक १४

इस श्लोकमे एकान्त सामान्य और एकान्त विशेष वाच्य—वाचक भावका खंडन करते हुए कथंचित् सामान्य और कथंचित् विशेष वाच्य—वाचक भावका समर्थन किया गया है । इस श्लोकमे निम्न महत्वपूर्ण विषय आये है—

( १ ) केवल द्रव्यास्तिकनय अथवा संग्रहनयको माननेवाले अद्वैतवादी, सांख्य और मीमांसकोंका सामान्यैकान्तवाद मानना युक्तियुक्त नहीं है ।

( २ ) केवल पर्यायास्तिकनयको माननेवाले बौद्धोका विशेषैकान्तवाद ठीक नहीं है ।

( ३ ) केवल नैगमनयको स्वीकार करनेवाले न्याय—वैशेषिकोका स्वतंत्र और परस्पर निरपेक्ष सामान्य-विशेषवाद मानना ठीक नहीं है ।

तथा—

( क ) शब्द आकाशका गुण नहीं है, वह पौद्गलिक है, और सामान्य-विशेष दोनों रूप है ।

( ख ) आत्मा भी कथंचित् पौद्गलिक है ।

( ग ) अपोह, सामान्य अथवा विधिको शब्दार्थ नहीं मान सकते ।

### श्लोक १५

इस श्लोकमें सांख्योकी निम्न मान्यताओकी समीक्षा की गई है—

( १ ) चित्शक्ति ( पुरुष ) को ज्ञानसे गून्थ मानना परस्पर विरुद्ध है । °

( २ ) बुद्धि ( महत् ) का जन्म मानना ठीक नहीं है । अहंकारको भी आत्माका ही गुण मानना चाहिये, बुद्धिका नहीं ।

( ३ ) सत्कार्यवाद माननेवाले सांख्य लोगोका आकाश आदिका पांच तन्मात्राओंसे उत्पात्ति मानना असंगत है ।

( ४ ) बंध पुरुषके ही मानना चाहिये, प्रकृतिके नहीं ।



( ५ ) वाक्, पाणि आदिको पृथक् इन्द्रिय नहीं कह सकते, इस लिये पांच ही इन्द्रिया माननी चाहिये ।

( ६ ) केवल ज्ञान मात्रसे मोक्ष नहीं हो सकता ।

### श्लोक १६-१९

इन श्लोकोमे बौद्धोंके निम्न मुख्य सिद्धांतोपर विचार किया गया है—

( १ ) प्रमाण और प्रमाणके फलको सर्वथा अमिन्न न मानकर कथंचित् भिन्नाभिन्न मानना चाहिये ।

( २ ) सम्पूर्ण पदार्थोंको एकान्त रूपसे क्षणध्वंसी न मानकर, उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य सहित स्वीकार करना चाहिये ।

( ३ ) पदार्थोंके ज्ञानमें तदुत्पत्ति और तदाकारताको कारण न मानकर क्षयोपशम रूप योग्यताको ही कारण मानना चाहिये ।

( ४ ) विज्ञानवादी बौद्धोका विज्ञानाद्वैत मानना ठीक नहीं है ।

( ५ ) प्रमाता, प्रमेय आदि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोसे सिद्ध होते हैं, इस लिये माध्यामिक बौद्धोका शून्यवाद युक्तिसंगत नहीं है ।

( ६ ) बौद्धोंके क्षणभंगवादमें अनेक दोष आते हैं, इस लिये क्षणभंगवादका सिद्धांत दोष पूर्ण है ।

( ७ ) क्षणभंगवादकी सिद्धिके लिये नाना क्षणोकी परस्पररूप वासना अथवा संतानको मानना भी ठीक-नहीं बनता ।

तथा—

( क ) नैयायिकोंके प्रमाण और प्रमित्तमे एकान्त भेद नहीं बन सकता ।

( ख ) आत्माकी सिद्धि ।

( ग ) सर्वज्ञकी सिद्धि ।

### श्लोक २०

इस श्लोकमें चार्वाक मतके सिद्धांतोका खण्डन किया गया है ।

### श्लोक २०-२९

इन श्लोकोमे स्वपक्षका समर्थन करते हुए स्याद्वादकी सिद्धि की गई है । इन श्लोकोमें निम्न सिद्धांतोका प्रतिपादन किया गया है—

( १ ) प्रत्येक वस्तु उत्पाद, व्यय और प्रौढ्यसे युक्त है । द्रव्यकी अपेक्षा वस्तुमें प्रौढ्य और पर्यायकी अपेक्षा सदा उत्पाद और व्यय होता रहता है । उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य परस्पर सापेक्ष है ।

( २ ) आत्मा धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आदि सम्पूर्ण द्रव्योमे नाना अपेक्षाओंसे नाना धर्म रहते हैं, अतएव प्रत्येक वस्तुको अनन्तधर्मात्मक मानना चाहिये। जो वस्तु अनन्तधर्मात्मक नहीं होती, वह वस्तु सत् भी नहीं होती।

( ३ ) प्रमाणवाक्य और नयवाक्यसे वस्तुमे अनन्त धर्मोंकी सिद्धि होती है। प्रमाणवाक्यको सकलादेश और नयवाक्यको विकलादेश कहते हैं। पदार्थके धर्मोंका काल, आत्मरूप, अर्थ, संबन्ध, उपकार गुणिदेश, संसर्ग और शब्दकी अपेक्षा अमेदरूप कथन करना सकलादेश; तथा काल, आत्मरूप आदिकी भेद विवक्षासे पदार्थोंके धर्मोंका प्रतिपादन करना विकलादेश है। स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादवक्तव्य, स्यादस्तिअवक्तव्य, स्यान्नास्तिअवक्तव्य, और स्यादस्तिनास्तिअवक्तव्यके भेदसे सकलादेश और विकलादेश प्रमाणसप्तमंगी और नयसप्तमंगीके सात सात भेदोंमे विभक्त है।

( ४ ) स्याद्वादियोंके मतमे स्व द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा वस्तुमे अस्तित्व है, और पर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा नास्तित्व है। जिस अपेक्षासे वस्तुमें अस्तित्व है, उसी अपेक्षासे वस्तुमे नास्तित्व नहीं है। अतएव सप्तमंगी नयमे विरोध, वैयधिकरण्य, अनवस्था, संकर, व्यतिकर, संशय, अप्रतिपत्ति और अभाव नामक दोष नहीं आ सकते।

( ५ ) द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षा वस्तु नित्य, सामान्य, अवाच्य, और सत् है, तथा पर्यार्थिक नयकी अपेक्षा अनित्य, विशेष, वाच्य और असत् है। अतएव नित्यानित्यवाद, सामान्यविशेषवाद, अमिलाप्यानमिलाप्यवाद तथा सदसद्वाद इन चारों बादोका स्याद्वादमें समावेश होजाता है।

( ६ ) नयरूप समस्त एकांतवादोका समन्वय करनेवाला स्याद्वादका सिद्धांत ही सर्वमान्य हो सकता है।

( ७ ) भावाभाव, द्वैताद्वैत, नित्यानित्य आदि एकांतवादोंमें सुख-दुःख, पुण्य-पाप, बन्ध-भोक्ष आदिकी व्यवस्था नहीं बनती।

( ८ ) वस्तुके अनन्त धर्मोंसे एक समयमें किसी एक धर्मकी अपेक्षा लेकर वस्तुके प्रतिपादन करनेको नय कहते हैं। इस लिये जितने तरहके वचन होते हैं, उतने ही नय हो सकते हैं। नयके एकसे लेकर संख्यात भेद तक हो सकते हैं। सामान्यसे नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध और एवंभूत ये सात भेद किये जाते हैं। न्यायवैशेषिक केवल नैगमनयके, अद्वैतवादी और सांख्य केवल संग्रहनयके, चार्वाकलोग केवल व्यवहारनयके, बौद्ध लोग केवल ऋजुसूत्रनयके, और वैयाकरण केवल शब्दनयके माननेवाले हैं। प्रमाण

सम्पूर्ण नयरूप होता है। नयवानयोमे स्यात् शब्द लगाकर बोलनेको प्रमाण कहते हैं। प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे प्रमाणके दो भेद होते हैं।

( ९ ) जितने जीव व्यवहार राशिसे मोक्ष जाते हैं, उतने ही जीव अनादि निगोद की अव्यवहार राशिसे निकलकर व्यवहार राशिमे आ जाते हैं, और यह अव्यवहार राशि आदि रहित है, इस लिये जीवोके सतत मोक्ष जाते रहनेपर भी यह संसार जीवोसे कम खाली नहीं हो सकता।

( १० ) पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और वनस्पतिमें जीवत्वकी सिद्धि।

( ११ ) प्रत्येक दर्शन नयवादमे गर्भित होता है। जिस समय नयरूप दर्शन परस्पर निरपेक्ष भावसे वस्तुका प्रतिपादन करते हैं, उस समय ये दर्शन परसमय कहे जाते हैं जिस प्रकार सम्पूर्ण नदियां एक समुद्रमे जाकर मिलती हैं, उसी तरह अनेकात दर्शनमे सम्पूर्ण जैनेतर दर्शनोका समन्वय होता है इस लिये जैनदर्शन स्वसमय है।

### श्लोक ३०-३२

इन श्लोकोमे महावीर भगवानकी स्तुतिका उपसंहार करते हुए अनेकातवादसे हं जगतका उद्धार होनेकी शक्यताका प्रतिपादन किया गया है।

## जैनदर्शनमें स्याद्वादका स्थान

एकेनाकर्षन्ती श्लथयन्ती वस्तुत्वमितरेण ।

अन्तेन जयति जैनी नीतिर्मन्यानमिव गोपी ॥ (अमृतचन्द्र)

स्याद्वादका मौलिक रूप और उसका रहस्य—विज्ञानने इस बातको भले प्रकार सिद्ध कर दिया है, कि जिस पदार्थको हम नित्य और ठोस समझते हैं, वह पदार्थ बड़े वेगसे गति कर रहा है, जो हमें काले, पीले, लाल आदि रंग दिखाई पड़ते हैं, वे सब सफेद रंगके रूपान्तर हैं, जो सूर्य हमें छोटसा और विलकुल पास दिखाई देता है, वह पृथिवी मंडलसे साढ़े बारह लाख गुना बड़ा और यहंसि नौ करोड़ तीस लाख मीलकी ऊँचाईपर है। इससे सहज ही अनुमान किया जा सकता है, कि जब हम अनन्त समय वीत जानेपर भी ब्रह्माण्डकी छोटीसे छोटी वस्तुओका भी यथार्थ ज्ञान प्राप्त नहीं कर सके, तो जिसको हम दार्शनिक भाषामें पूर्णसत्य (Absolute) कहते हैं, उसका साक्षात्कार करना कितना दुष्कर होना चाहिये। भारतके प्राचीन तत्त्ववेत्ताओंने तत्त्वज्ञान संबंधी इस रहस्यका ठीक ठीक अनुभव किया था। इसी-लिये जब कभी आत्मा, परब्रह्म, पूर्णसत्य आदिके विषयमें पूर्वकालकी परिपदोंमें प्रश्नोंकी चर्चा उठती थी, तो 'नैषा तर्केण मतिरपनेया (कठ), नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन (मुण्डक), सत्त्वे सरा नियदंति तस्मा तत्थ न विज्जइ (आचारांग), परमार्थो हि आर्याणां त्पूर्णभावः (चन्द्रकीर्ति)—वह केवल अनुभवगम्य है, वह वाणी और मनके अगोचर है, वहाँ जिह्वा रुक जाती है, और तर्क काम नहीं करती, वास्तवमें त्पूर्णभाव ही परमार्थ सत्य है, आदि वाक्योंसे इन शंकाओंका समाधान किया जाता था। इसका मतलब यह नहीं, कि भारतीय ऋषि अज्ञानवादी थे, अथवा उनको पूर्णसत्यका यथार्थ ज्ञान नहीं था। किन्तु इस प्रकारके समाधान करनेसे उनका यही अभिप्राय था, कि पूर्णसत्य तक पहुँचना तलवारकी धार पर चलनेके समान है, अतएव इसकी प्रातिके लिये अविकसे अधिक साधनाकी आवश्यकता है। वास्तवमें जितना जितना हम पदार्थोंका विचार करते हैं, उतने ही पदार्थ विशीर्यमाण दृष्टिगोचर होते हैं। महर्षि सुकरातके शब्दोंमें, हम जितना जितना शास्त्रोंका अवलोकन करते हैं, हमें उतना ही अपनी मूर्खताका अधिकाधिक आभास होता है।

जैनदर्शनका स्याद्वाद भी इसी तत्त्वका समर्थन करता है। जैन दार्शनिकोंका सिद्धांत है, कि मनुष्यकी शक्ति बहुत अल्प है, और बुद्धि बहुत परिमित है। इस लिये हम अपनी उन्नत्य दशामे हजारों-लाखों प्रयत्न करनेपर भी ब्रह्माण्डके असंख्य पदार्थोंका ज्ञान करनेमें असमर्थ रहते हैं। हम विज्ञानको ही छेते हैं। विज्ञान अनन्त समयसे विविध रूपमें प्रकृतिका अभ्यास करनेमें जुटा है, परन्तु हम अभी तक प्रकृतिके एक अंश मात्रको भी पूर्णतया नहीं जान

१ पाश्चिमात्य विचारक ब्रेडले (Bradley), बर्गसन (Bergson) आदि विद्वानोंने भी सत्यको बुद्धि और तर्कके बाहर कहकर उसे Experience आर Intuition का विषय बताया है।

सके। दर्शनशास्त्रकी भी यही दशा है। सृष्टिके आरंभसे आज तक अनेक ऋषि-महर्षियोंने तत्त्वज्ञान संबंधी अनेक प्रकारके नये नये विचारोकी खोज की, परन्तु हमारी दार्शनिक गुप्तिया आज भी पहलेकी तरह उलझी पडी हुई है। स्याद्वाद यही प्रतिपादन करता है, कि हमारा ज्ञान पूर्णसत्य नहीं कहा जा सकता, वह पदार्थोकी अमुक अपेक्षाको लेकर ही होता है, इस लिये हमारा ज्ञान आपेक्षिक सत्य है। प्रत्येक पदार्थमे अनन्त धर्म है। इन अनन्त धर्मोंसे हम एक समयमे कुछ धर्मोका ही ज्ञान कर सकते है, और दूसरोको भी कुछ धर्मोका ही प्रतिपादन कर सकते है। जैन तत्त्ववेत्ताओका कथन है, कि जिस प्रकार कई अंधे मनुष्य किसी हाथके भिन्न भिन्न अवयवोंको हाथसे टटोलकर हाथके उन भिन्न भिन्न अवयवोको ही पूर्ण हाथी समझकर परस्पर लड़ते है, ठीक इसी प्रकार संसारका प्रत्येक दार्शनिक सत्यके केवल अंशमात्रको ही जानता है, और सत्यके इस अंशमात्रको सम्पूर्ण सत्य समझकर परस्पर विवाद और वितण्डा खड़ा करता है। सचमुच यदि संसारके दार्शनिक अपने एकान्त आप्रहको छोड़कर अनेकान्त अथवा स्याद्वाददृष्टिसे काम लेने लगे, तो हमारे जीवनके बहुतसे प्रश्न सहजमे ही हल हो सकते है। वास्तवमे सत्य एक है, केवल सत्यकी प्राप्तिके मार्ग जुदा जुदा है। अल्प शक्तिवाले छद्मस्थ जीव इस सत्यका पूर्ण रूपसे ज्ञान करनेमे असमर्थ है, इस लिये उनका सम्पूर्ण ज्ञान आपेक्षिक सत्य ही कहा जाता है। यही जैन दर्शनकी अनेकात दृष्टिका गूढ़ रहस्य है।

यहाँ एक शंका हो सकती है, कि इस सिद्धांतके अनुसार हमे केवल आपेक्षिक अथवा अर्धसत्यका ही ज्ञान हो सकता है, स्याद्वादसे हम पूर्ण सत्य नहीं जान सकते। दूसरे शब्दोमे कहा जा सकता है, कि स्याद्वाद हमे अर्ध-सत्योके पास ले जाकर पटक देता है, और इन्हीं अर्धसत्योको पूर्ण सत्य मान लेनेकी हमे प्रेरणा करता है। परन्तु केवल निश्चित-अनिश्चित अर्धसत्योको मिलाकर एक साथ रख देनेसे वह पूर्णसत्य नहीं कहा जा सकता। तथा किसी-न किसी रूपमें पूर्ण सत्यको माने बिना कोई भी दर्शन पूर्ण कहे जानेका अधिकारी नहीं है। इस भावको भारतके प्रसिद्ध विचारक विद्वान् प्रो. राधाकृष्णन्ने निम्न प्रकारसे उपस्थित किया है—

The theory of Relativity cannot be logically sustained without the hypothesis of an absolute..... The Jains admit that things are one in their universal aspect ( Jāta or Kāiana ) and many in their particular aspect (Vyakti or Kārya ) Both these, according to them, are partial points of view. A plurality of reals is admittedly a relative truth. We must rise to the complete point of view and look at the whole with all the wealth of its attitudes. If Jainism stops short with plurality, which is at best a relative and partial truth, and does not ask whether there is any higher truth pointing to a one which particularises itself in the objects of

the world, connected with one another, vitally, essentially and immanently, it throws overboard its own logic and exalts a relative truth into an absolute one<sup>1</sup>.

इस शंकाका समाधान बहुत स्पष्ट है, और वह यह है, जैसा कि ऊपर बताया गया है, कि स्याद्वाद पदार्थोंके जाननेकी एक दृष्टि मात्र है। स्याद्वाद स्वयं अंतिम सत्य नहीं है। यह हमे अन्तिम सत्य तक पहुँचानेके लिये केवल मार्गदर्शकका काम करता है। स्याद्वादसे केवल व्यवहार सत्यके जाननेसे उपस्थित होनेवाले विरोधोका ही समन्वय किया जा सकता है, इसीलिये जैन दर्शनकारोंने स्याद्वादको व्यवहार सत्य माना है। व्यवहार सत्यके आगे भी जैनसिद्धांतमें निरपेक्ष सत्य माना गया है, जिसे जैन पारिभाषिक शब्दोमे केवलज्ञानके नामसे कहा जाता है। स्याद्वादमे सम्पूर्ण पदार्थोंका क्रम क्रमसे ज्ञान होता है, परन्तु केवलज्ञान सत्यप्राप्तिकी वह उत्कृष्ट दशा है, जिसमे सम्पूर्ण पदार्थ और उन पदार्थोंकी अनन्त पर्यायोका एक साथ ज्ञान होता है। स्याद्वाद परोक्षज्ञान श्रुतज्ञानमे गर्भित होता है, इस लिये स्याद्वादसे केवल इन्द्रियजन्य पदार्थ ही जाने जा सकते हैं, किन्तु केवलज्ञान पारमार्थिक प्रत्यक्ष है, इस लिये केवलज्ञानमें भूत, भविष्य और वर्तमान सम्पूर्ण पदार्थ प्रतिभासित होते हैं। अतएव स्याद्वाद हमें

१ इन्डियन फिलासफी जि १ पृ. ३०५-६। इसी प्रकारके विचार 'इन्डियन फिलासफिकल कॉंग्रेसके किसी अधिवेशनके समय Jain Instrumental theory of knowledge नामक लेखमें संभवतः हनुमतराव एम. ए. ने प्रगट किये हैं। लेखका कुछ अंश निम्न प्रकारसे है—

Its great defect lies in the fact that it ( the doctrine of Syādvāda ) yields to the temptation of an easy compromise without overcoming the contradictions inherent in the opposed standpoints in a higher synthesis...  
..... It takes care to show that the truths of sciences and of every day experience are relative and one-sided, but it leaves us in the end with the view that truth is a sum of relative truths. A mere putting together of half truths definite-indefinite cannot give us the whole truth

२ स्याद्वादसे ही लोकव्यवहार चल सकता है, इस बातको सिद्धसेन दिवाकरने निम्न गायते व्यक्त किया है—

जेण विणा लोगस्सवि विवहारे सन्वहा न निव्वड्ढ ।

तस्स भुवणेक्षुयुरूपो णमो अणेतवायस्स ॥

३ समतमद्वेने आसमीमासामं स्याद्वाद और केवलज्ञानके भेदको स्पष्ट रूपसे निम्न श्लोकोंमे प्रतिपादन किया है—

तत्त्वज्ञान प्रमाण ते युगपत्सर्वभासन ।

क्रमभावि च यज्ज्ञान स्याद्वादनयसंस्कृत ॥ १०१ ॥

उपेक्षाफलमाद्यस्य शेषस्यादानहानमी ।

पूर्वं वाऽज्ञानाक्षो वा सर्वस्यास्य गोचरे ॥ १०२ ॥

स्याद्वादकेवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च ह्यवस्तन्न्यतम भवेत् ॥ १०५ ॥

तथा देवो अष्टसहस्री पृ. २०५-२०८

केवल जैसे-तैसे अर्धसत्योको ही पूर्णसत्य मान लेनेके लिये बाध्य नहीं करता । किन्तु वह सत्यका दर्शन करनेके लिये अनेक मार्गोंकी खोज करता है । स्याद्वादका इतना ही कहना है, कि मनुष्यकी शक्ति बहुत सीमित है, इस लिये वह आपेक्षिक सत्यको ही जान सकता है । पहले हमे व्यावहारिक विरोधोका समन्वय करके आपेक्षिक सत्यको प्राप्त करना चाहिये । आपेक्षिक सत्यके जाननेके बाद हम पूर्णसत्य—केवलज्ञान—का साक्षात्कार करनेके अधिकारी हैं ।

**स्याद्वादपर एक ऐतिहासिक दृष्टि**—अहिंसा और अनेकान्त ये जैनधर्मके दो मूल सिद्धांत हैं । महावीर भगवानने इन्हीं दो मूल सिद्धांतोपर अधिक भार दिया था । महावीर शारीरिक अहिंसाके पालन करनेके साथ मानसिक अहिंसा ( intellectual toleration ) के ऊपर भी उतना ही जोर देते हैं । महावीरका कहना था, कि उपशम वृत्तिसे ही मनुष्यका कल्याण हो सकता है, और यही वृत्ति मोक्षका साधन है । भगवानका उपदेश था, कि प्रत्येक महान् पुरुष भिन्न भिन्न द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके अनुसार ही सत्यकी प्राप्ति करता है । इस लिये प्रत्येक दर्शनके सिद्धांत किसी अपेक्षासे सत्य हैं । हमारा कर्तव्य यही है, कि हम व्यर्थके वाद-विवादमें न पड़कर अहिंसा और शांतिमय जीवन यापन करें । हम प्रत्येक वस्तुको प्रतिक्षण उत्पन्न होती हुई और नष्ट होती हुई देखते हैं, और साथ ही इस वस्तुके नित्यत्वका भी अनुभव करते हैं, अतएव प्रत्येक पदार्थ किसी अपेक्षासे नित्य और सत्, और किसी अपेक्षासे अनित्य और असत्, आदि अनेक धर्मोंसे युक्त है । अनेकांतवाद संबंधी इस प्रकारके विचार प्रायः प्राचीन आगम ग्रंथोंमें देखनेमें आते हैं । एक समय गौतम गणधर महावीर भगवानसे पूछते हैं ' कि आत्मा ज्ञान स्वरूप है, अथवा अज्ञान स्वरूप ? ' भगवान उत्तर देते हैं, ' कि आत्मा नियमसे ज्ञान स्वरूप है । क्योंकि ज्ञानके विना आत्माकी वृत्ति नहीं देखी जाती । परन्तु आत्मा ज्ञान रूप भी है और अज्ञानरूप भी है ' । ज्ञातधर्मकथा

१ सर्वनयाना जिनप्रवचनस्यैव निवघनत्वात् । किमस्य निवघनमिति चेत् । उच्यते । निवघन चास्य ' आया भन्ते नाणे अनाणे ' इति स्वामी गौतमस्वामिना पृष्ठे व्याकरोति ' गोदमा पाणे शियमा ' अतो ज्ञान नियमादात्मनि । ज्ञानस्यान्यव्यतिरेकेण वृत्त्यदर्शनात् । नयत्तक लिखित ।

( जैनसाहित्यसंशोधक १-४ पृ. १४६ )

२ सुया, एगे वि अह दुवे वि अह जाव अणेगभूयभावमवि ए वि अहं ।

से केणहेण मंते, एगे वि अह जाव ।

सुया, दब्बहाए एगे अह, नाणदंसणहाए तुवे वि अहं, णएसहाए अक्खए वि अह अब्बए वि अह, अब्बहिए वि अह उवजोगहाए अणेगभूयभावमवि ए वि अह । ज्ञातधर्मकथा ५-४६ पृ १०७ ।

उ यशोविजयजीने इसी भावको निम्न रूपसे व्यक्त किया है—

यथाह सोमिलप्रश्ने जिन स्याद्वादसिद्धये ।

द्रव्यार्थादहमेकोऽस्मि दृग्ज्ञानार्थादुभावपि ॥

अक्षयश्चाव्यवयश्चास्मि प्रदेशार्थविचारत ।

अनेकभूतभावात्मा पर्यायार्थपरिग्रहात् ॥ अच्यात्मसार ।

और भगवती आगमोमे भी एक ही वस्तुको द्रव्यकी अपेक्षा एक, ज्ञान और दर्शनकी अपेक्षा अनेक, किसी अपेक्षासे अस्ति, किसीसे नास्ति, और किसी अपेक्षासे अवक्तव्य कहा गया है। प्राचीन आगमोमे स्याद्वादके सात भंगोका कहीं उल्लेख नहीं मिलता, परन्तु यहा त्रिपदी ( उत्पाद, व्यव, द्रौव्य ) सिय अत्थि, सिय णत्थि, द्रव्य, गुण, पर्याय, नय आदि स्याद्वादके सूचक शब्दोंका अनेक स्थानोपर उल्लेख पाया जाता है। आगम ग्रंथोंके ऊपर ईसाके पूर्व चौथी शताब्दिमे भद्रबाहुकी दस नियुक्तियोंमे भी इन्हीं विचारोको विशेष रूपसे प्रस्फुटित किया गया है। इसके पश्चात् ईसवी सन् प्रथम शताब्दिके आचार्य उमास्वातिके तत्त्वार्थाधिगमसूत्र और तत्त्वार्थमाप्यमें अनेकातवादकी और विशेषकर नयवादकी चर्चा विस्तृत रूपमें पायी जाती है। यहा अर्पित, अनर्पित, नयोंके भेद और उपभेदोका वर्णन विस्तारसे किया गया है। परन्तु यहा तक हमे स्याद्वादके सात भंगोंके नामोका उल्लेख कहीं नहीं मिलता।

इन सात भंगोंका नाम सर्वप्रथम हमे कुन्दकुन्दके पंचास्तिकाय और प्रवचनसारमे दिखाई पड़ता है। यहा सात भंगोके केवल नाम एक गाथामे गिना दिये गये हैं। जान पड़ता है, कि इस समय जैन आचार्य अपने सिद्धातोपर होनेवाले प्रतिपाक्षियोंके कर्कश तर्कप्रहारसे सतर्क हो गये थे, और इसीलिये बौद्धोके शून्यवादकी तरह जैन श्रमण अनेकातवादको सप्तभंगीका तार्किकरूप देकर जैन सिद्धातोंकी रक्षाके लिये प्रवृत्तिशील होने लगे थे। इसके पूर्व सप्तभंगी नयवाद अथवा अधिकसे अधिक स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादवक्तव्य इन तीन मूल भंगोंके रूपमें ही पाया जाता है। स्याद्वादको प्रस्फुटित करने वाले जैन आचार्योंमे ईसवी सन्की चौथी शताब्दिके विद्वान् सिद्धसेन दिवाकर और समंतभद्रका नाम सबसे महत्वपूर्ण है। ये दोनो अपूर्व प्रतिभाशाली उच्चकोटिके दार्शनिक विद्वान् थे। इन विद्वानोने जैन तर्कशास्त्रपर सन्मतितर्क, न्यायानुसार, युक्त्यनुशासन, आसमीमांसा आदि स्वतंत्र ग्रंथोंकी रचना की। सिद्धसेन और समंतभद्रने अनेक प्रकारके दृष्टांतोंसे और नयोंके सापेक्ष और निरपेक्ष वर्णनसे स्याद्वादका अभूतपूर्व ढंगसे प्रतिपादन किया, तथा जैनेतर सम्पूर्ण दृष्टियोंको अनेकातदृष्टिके अशमात्र वताकर मिध्यादर्शनोंके सन्-

१ आया भंते, रयणप्पभा पुढवीं अन्ना रयणप्पभा पुटवीं ?

गोयमा, रयणप्पभा सिय आया, सिय नो आया,

सिय अवत्तव्व आया तिय नो आया तिय ।

भगवती १३-१० पृ ५९६ ।

२ उदधाविं सव्वंसिंघव. समुदीर्णात्सव्वि नाय दृष्टय ।

न च तासु भवान् प्रदश्यते प्रविमज्जामु सरित्तिव्वोदधि ॥

द्वा द्वाप्राणिका ४-१५ ।



हको जैनदर्शन बताते हुए अपनी सर्वसम्बन्ध्यात्मक उदार भावनाका परिचय दिया। इनके बाद ईसाकी चौथी-पाँचवीं शताब्दिमें मल्लवादि और जिनभद्रगाणि क्षमाश्रमण नामके श्वेताम्बर विद्वानोका प्रादुर्भाव हुआ। मल्लवादि अपने समयके महान तार्किक विद्वान समझे जाते थे। इन्होंने अनेकांतवादका प्रतिपादन करनेके लिये नयचक्र आदि ग्रंथोकी रचना की। जिनभद्रगाणि श्वेताम्बर आगमोके मर्मज्ञ पण्डित थे, इन्होंने विशेषावश्यकभाष्य आदि शास्त्रोंकी रचना की। जिनभद्रने प्रायः सिद्धसेन दिवाकरकी शैलीका ही अनुसरण किया। इन विद्वानोंके पश्चात् ईसाकी आठवीं-नौवीं शताब्दिमें अकलंक और हरिभद्रका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है। इन विद्वानोंने स्याद्वादका नाना प्रकारसे ऊहापोहात्मक सूक्ष्मातिसूक्ष्म विवेचन करके स्याद्वादको सागोपाग परिपूर्ण बनाया। इस समय प्रतिपक्षी लोग अनेकांतवादपर अनेक तरहके प्रहार करने लगे थे। कोई लोग अनेकांतको संशय कहते थे, कोई केवल छलका ही रूपान्तर कहते थे, और कोई इसमें विरोध अनवस्था आदि दोषोको बताकर इसका खंडन थे। ऐसे समयमें अकलंक और हरिभद्रने तत्त्वार्थराजवार्तिक, सिद्धविनिश्चय, अनेकांतजयपताका, शास्त्रवार्तासमुच्चय, षड्दर्शनसमुच्चय आदि ग्रंथोका निर्माण करके बड़ी योग्यताके साथ दोषोंका निवारण किया, और अनेकांतकी जयपताका फहराई। ईसाकी नौवीं शताब्दिमें विद्यानन्द और माणिक्यनन्दि नामके महान् दिगम्बर विद्वान् हो गये हैं। विद्यानन्द अपने समयके बड़े भारी नैयायिक थे। इन्होंने कुमारिल आदि वैदिक विद्वानोके जैनदर्शनपर होनेवाले आक्षेपोंका बड़ी योग्यतासे परिहार किया है। विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, अष्टसहस्री, आप्तपरीक्षा, आदि महान् ग्रंथोको लिखकर अनेक प्रकारसे तार्किक शैलीद्वारा स्याद्वादका प्रतिपादन और समर्थन किया है। माणिक्यनन्दिने सर्वप्रथम जैन न्यायको परीक्षामुखके सूत्रोंमें गूँथकर अपनी अलौकिक प्रतिभाका परिचय देकर जैनन्यायको समुन्नत बनाया है। ईसाकी दसवीं-न्यारहवीं शताब्दिमें होनेवाले प्रभाचन्द्र और अभयदेव महान् तार्किक विद्वान् थे। इन विद्वानोंने सन्मतितर्क-टीका ( बादमहार्णव ), प्रमेयकमलमार्तण्ड, न्यायकुसुदचन्द्रोदय आदि जैन न्यायके ग्रंथ बनाकर जैन दर्शनकी महान् सेवा की है। इन विद्वानोंने सौत्रातिक, वैभाषिक, विज्ञानवाद, शून्यवाद, ब्रह्माद्वैत, शब्दाद्वैत आदि वादोका समन्वय करके स्याद्वादका नैयायिक पद्धतिसे प्रतिपादन किया है। इनके पश्चात् ईसाकी बारहवीं शताब्दिमें वादिदेवसूरि और कलिकालसर्वज्ञ हेमचन्द्रका नम्बर आता है। वादिदेव वादशक्तिमें असाधारण माने जाते थे। वादिदेवने स्याद्वादका स्पष्ट विवेचन करनेके लिये प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार, स्याद्वाद-रत्नाकर आदि ग्रंथ लिखे हैं। हेमचन्द्र अपने समयके असाधारण पुरुष थे। इन्होंने अन्ययोग-

१ भद्र मिच्छादसणसमूहमहत्थस अमथसारस्स ।

जिणवयणस्स भगवओ सविग्गसुह्वादिमग्गस्स ॥ सन्मति ३-६५ ।

२ देखो तत्त्वार्थराजवार्तिक 'प्रमाणनयैराधिगम-' सूत्रकी व्याख्या, तथा अनेकांतजयपताका ।

व्यवच्छेदिका, अयोगव्यवच्छेदिका, प्रमाणमीमासा आदि ग्रंथ लिखकर अपूर्व ढंगसे स्याद्वादकी सिद्धि करके जैनदर्शनके सिद्धांतको पल्लवित किया है। ईसवी सन्की सतरहवीं-अठारहवीं शताब्दिमें उपाध्याय यशोविजय और पंडित विमलदास जैनदर्शनके अन्तिम विद्वान् हो गये हैं। उपाध्याय यशोविजयजी जैन परम्परामें लोकोत्तर प्रतिभाके धारक असाधारण विद्वान् थे। इन्होंने योग, साहित्य, प्राचीनन्याय आदिका गंभीर पांडित्य प्राप्त करनेके साथ नव्यन्यायका भी अध्ययन किया था। स्याद्वादके द्वारा अभूतपूर्व ढंगसे सम्पूर्ण दर्शनका समन्वय करके स्याद्वादको 'सर्वतान्त्रिक' सिद्ध करना यह निश्चयसे उपाध्यायजीकी ही प्रतिभा थी। यशो-विजयजीने शास्त्रवार्तासमुच्चयकी स्याद्वादकल्पलता टीका, नयोपदेश, नयरहस्य, नयप्रदीप, न्यायखंडखण्ड, न्यायालोक, अष्टसहस्री-टीका आदि अनेक ग्रंथोंकी रचना की है। पं. विमलदास दिगम्बर विद्वान् थे। इन्होंने नव्यन्यायको अनुकरण करनेवाली भाषामें सप्तमंगीतरंगिणी नामक स्वतंत्र ग्रंथकी सक्षिप्त और सरल भाषामें रचना करके एक महान् क्षतिकी पूर्ति की है।

स्याद्वादका जैनैतर साहित्यमें स्थान—किसी वस्तुको भिन्न भिन्न अपेक्षाओंसे विविध रूपमें दर्शन करनेके स्याद्वादसे मिलते जुलते सिद्धांत जैन साहित्यके अतिरिक्त अन्यत्र भी उपलब्ध होते हैं। ऋग्वेदमें कहा गया है, कि 'उस समय सत् भी नहीं था और असत् भी नहीं था' ईशावास्य, कठ, प्रश्न, श्वेताश्वतर आदि प्राचीनतम उपनिषदोंमें भी 'वह हिलता है और हिलता भी नहीं है, वह अणुसे छोटा है और बड़ेसे बड़ा है, सत् भी है, असत् भी है' आदि प्रकारसे विरुद्ध नाना गुणोंकी अपेक्षा ब्रह्मका वर्णन किया गया है। भारतीय पददर्शन-कारोंने भी इस प्रकारके विचारोंका प्रतिपादन किया है। उदाहरणके लिये वेदान्तमें अनिर्वचनी-यवार्द, कुमारिलका सापेक्षवाद, बौद्धोंका मध्यममार्ग आदि सिद्धांत स्याद्वादसे मिलते जुलते

१ तुलना करो—ब्रुवाणा भिन्नभिन्नार्थान्प्रयमेद्व्यपेक्षया ।

प्रतिधिपेयुर्नो वेदा स्याद्वादं सर्वतान्त्रिकम् ॥ ५१ ॥ अन्यात्मसार ।

२ नासदासीन्न सदासीत्तदानीम् । ऋग्वेद । १०-१२९-१ ।

यद्यपि सदसदात्मक प्रत्येक विलक्षण भवति तथापि आबभावयोः सहवस्थानमपि सम्भवति । सायण भाव्य ।  
 ज. यशोविजयजीका भी कथन है, कि वेदोंमें भी स्याद्वादका विरोध नहीं किया गया है। देखो इस पृष्ठकी टि. १ ।  
 ३ तदेजति तत्रैजति तद्देह तदन्तिके । ईश ५ । अणोरणायान् महतो भवीयान् । कठ. २-२० ।  
 सदसचायुत च यत् । प्रश्न २-५ ।

४ प्रो. ध्रुवने वेदान्त और जैन दर्शनको तुलना करते हुए लिखा है—While the vedāntin sees intellectual peace in the absolute by transcending the antinomies of intellect, the Jain finds it in the fact of the Relativity of knowledge and the consequent revelation of the many-sidedness of Reality—the one leading to religious mysticism, the other to intellectual toleration.

प्रो. ध्रुव—स्याद्वादनजरी प्रस्तावना पृ. XII.

५ तुलना करो—अस्तीति काश्यपो अय एकोऽन्तः नास्तीति काश्यपो अय एकोऽन्तः यदनयोद्वयोः अन्तयोर्मध्यं तदवस्थं अनिर्दर्शनं अप्रतिष्ठं अनाभावं अनिर्दिष्टं अविज्ञप्तिकं यमुच्यते काश्यप. मध्यमग्रन्थि-पदपर्याय । काश्यपपरिवर्तन महायानसूत्र ।

विचारोका ही समर्थन करते हैं। ग्रीक दर्शनमे भी एम्पीडोक्लीज़ ( Empedocles ), ऐटोमिस्ट्स ( Atomists ) और एनैक्सागोरस ( Anaxagoras ) दर्शनिकोने इलिअटिक्स ( Eleatics ) के नित्यत्ववाद और हेरेक्लिटस ( Heraclitus ) के क्षणिकवादका समन्वय करते हुए पदार्थोंके नित्यदशामे रहते हुए भी अपेक्षिक परिवर्तन ( Relative change ) स्वीकार किया है। ग्रीकोंके महान् विचारक प्लेटोने भी इसी प्रकारके विचार प्रगट किये हैं। पश्चिमके आधुनिक दर्शन ( Modern Philosophy ) मे भी इस प्रकारके समान विचारोकी कमी नहीं है। उदाहरणके लिये जर्मनीके प्रकाण्ड तत्त्ववेत्ता हेगेल ( Hegel ) का कथन है, कि विरुद्धधर्मात्मकता ही संसारका मूल है। किसी वस्तुका यथार्थ वर्णन करनेके लिये हमे उस वस्तु संबंधी संपूर्ण सत्य कहनेके साथ उस वस्तुके विरुद्ध धर्मोंका किस प्रकार

१ नैयायिक आदि दार्शनिकोंने किस प्रकारसे स्याद्वादके सिद्धांतको स्वीकार किया है, इसके विशेष जाननेके लिये देखो षड्दर्शनसमुच्चय गुणरत्न टीका पृ. ९६-९८, दर्शन और अनेकतवाद। तथा-

इच्छन् प्रधान सत्त्वचैर्विद्वैर्गुणैः ।  
साख्य सख्यावता मुख्यो नानेकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥  
चित्रमेकमेक च रूप प्रामाणिक वदन् ।  
योगो वैशेषिको वाऽपि नानेकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥  
प्रत्यक्ष भिन्नमात्रसे मेयाशो तद्विलक्षणम् ।  
गुह्यज्ञान वदन्नेक नानेकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥  
आतिव्यक्त्यात्मक वस्तु वदन्ननुभवोचितम् ।  
भद्रे वापि मुरारिवां नानेकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥  
अवद्ध परमार्थेन वद्ध च ध्यवहारतः ।  
मुवाणो ब्रह्मवेदान्ती नानैकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥  
बुधाणा भिन्नभिन्नार्थान्वयभेदव्यपेक्षया ।  
प्रतिक्षिपेयुर्नो वेदाः स्याद्वाद सार्वतान्त्रिकम् ।

अध्यात्मसार ४५-५१ ।

२ There are beings or particles of reality that are permanent, original, imperishable, underived, and these can not change into anything else. They are what they are and must remain so, just as the Eleatic school maintains. These beings, or particles of reality, however, can be combined and separated, that is, form bodies that can again be resolved into their elements. The original bits of reality can not be created or destroyed or change their nature, but they can change their relations in respect to each other. And that is what we mean by change.

Thilly History of Philosophy पृ ३२ ।

३ When we speak of not being, we speak, I suppose not of something opposed to being, but only different.—Dialogues of Plato.

समन्वय हो सकता है, यह बताना चाहिये । नये विज्ञानवाद ( New Idealism ) के प्रतिपादक ब्रैडलेके अनुसार प्रत्येक वस्तु दूसरी वस्तुओंसे तुलना किये जानेपर आवश्यकतीय और अनावश्यकताय दोनों सिद्ध होती है । संसारमें कोई भी पदार्थ नगण्य अथवा अकिञ्चित्कर नहीं कहा जा सकता । अतएव प्रत्येक तुच्छसे तुच्छ विचारमें और छोटीसे छोटी सत्तामें सत्यता विद्यमान है<sup>१</sup> । आधुनिक दार्शनिक जोअचिम ( Joachim ) का कहना है, कि कोई भी विचार स्वतः ही, दूसरे विचारसे सर्वथा अनपेक्षित होकर केवल अपनी ही अपेक्षासे सत्य नहीं कहा जा सकता । उदाहरणके लिये, तीनेसे तीनको गुणा करनेपर नौ होता है ( ३×३=९ ), यह सिद्धात एक बालकके लिये सर्वथा निष्प्रयोजन है, परन्तु इसे पढ़कर एक विज्ञानवेत्ताके सामने गणितशास्त्रके विज्ञानका सारा नक्शा सामने आ जाता है<sup>२</sup> । मानसशास्त्रके विद्वान प्रो. विलियम जेम्स ( W. James ) ने भी लिखा है, हमारी अनेक दुनिया है । साधारण मनुष्य इन सब दुनियाओंका एक दूसरेसे असम्बद्ध तथा अनपेक्षित रूपसे ज्ञान करता है । पूर्ण तत्त्ववेत्ता वही है, जो सम्पूर्ण दुनियाओंसे एक दूसरेसे सम्बद्ध और अपेक्षित रूपमें जानता है<sup>३</sup> । इसी प्रकारके विचार पेरी ( Perry ), नैयायिक जोसेफ ( Joseph ), एडमन्ड

१ Reality is now this, now that, in this sense it is full of negations, contradictions, and oppositions the plant germinates, blooms, withers, and dies; man is young, mature, and old. To do a thing justice, we must tell the whole truth about it, predicate all those contradictions of it, and show how they are reconciled and preserved in the articulated whole which we call the life of the thing.

Thilly · History of Philosophy पृ. ४६७ ।

२ Everything is essential and everything worthless in comparison with other. Now where is there even a single fact so fragmentary and so poor that to the universe it does not matter. There is truth in every idea however false, there is reality in every existence however slight.

Appearance and Reality पृ ४८० ।

३ No judgment is true in itself and by itself. Every judgment as a piece of concrete thinking is informed, conditioned to some extent, constituted by the apperceptive character of the mind.

Nature of Truth अ. ३ पृ. ९२-३ ।

४ The Principles of Psychology vol. 1 अ. २० पृ. २९१ ।

५ Present Philosophical Tendencies. Chapter on Realism.

६ Introduction to Logic. पृ. १७२-३१

हार्म्स (Edmund Holms) प्रभृति विद्वानोंने प्रगत किये हैं ।

**स्याद्वाद और समन्वय दृष्टि**—स्याद्वाद सम्पूर्ण जैत्रेतर दर्शनोका समन्वय करता है । जैन दर्शनकारोंका कथन है, कि सम्पूर्ण दर्शन नयवादमे गर्भित हो जाते हैं, अतएव सम्पूर्ण दर्शन नयकी अपेक्षासे सत्य हैं । उदाहरणके लिये ऋजूसूत्रनयकी अपेक्षा बौद्ध, संप्रहसनयकी अपेक्षा वेदान्त, नैगमनयकी अपेक्षा न्याय-वैशेषिक, शब्दनयकी अपेक्षा शब्दब्रह्मवादी, तथा व्यवहारनयकी अपेक्षा चार्वाक दर्शनोंको सत्य कहा जा सकता है । ये नयरूप समस्त दर्शन परस्पर विरुद्ध होकर भी समुदित होकर सम्यक्त्व रूप कहे जाते हैं । जिस प्रकार भिन्न भिन्न मणियोंके एकत्र गूंथे जानेसे एक सुन्दर माला तैयार हो जाती है, उसी तरह जिस समय भिन्न भिन्न दर्शन सापेक्ष वृत्ति धारण करके एकत्रित होते हैं, उस समय ये जैन दर्शन कहे जाते हैं । अतएव जिस प्रकार धन, धान्य आदि वस्तुओंके लिये विवाद करनेवाले पुरुषोंको कोई साधु पुरुष समझा बुझाकर शांत कर देता है, उसी तरह स्याद्वाद परस्पर एक दूसरेके ऊपर आक्रमण करनेवाले दर्शनोंको सापेक्ष सत्य मानकर सबका समन्वय करता है । इसीलिये जैन विद्वानोंने जिन भगवानके वचनोंको मिथ्यादर्शनोका समूह मानकर अमृतका सार बताया है । उपाध्याय यशोविजयजीके शब्दोंमे कहा जाय, तो हम कह सकते हैं, कि एक “सच्चा अनेकान्तवादी किसी भी दर्शनसे द्वेष नहीं करता । वह सम्पूर्ण नयरूप दर्शनोको इस प्रकारसे वास्तव्य दृष्टिसे देखता है, जैसे कोई पिता अपने पुत्रोंको देखता है । क्योंकि अनेकान्तवादीकी न्यूनाधिक बुद्धि नहीं हो सकती” । वास्तवमे सच्चा शास्त्रज्ञ कहे जानेका

१ Let us take the antithesis of the swift and the slow. It would be nonsense to say that every movement is either swift or slow. It would be nearer the truth to say that every movement is both swift and slow, swift by comparison with what is slower than itself, slow by comparison with what is swifter than itself. In the Quest of Ideal. पृ २१ ।

२ ‘स्याद्वादपर एक ऐतिहासिक दृष्टि’ तथा ‘स्याद्वादका जैत्रेतर साहित्यमें स्थान’ ये दोनों शीर्षक मेरे विशालभारत मार्च १९३३ के अकमें प्रकाशित ‘जैनदर्शनमें अनेकान्तपद्धतिका विकासक्रम’ नामक लेखके आधारे लिखे गये हैं । यह लेख The History and Development of Anekāntavāda in Jain philosophy के नामसे पूनासे प्रकाशित होनेवाले Review of Philosophy and Religion नामक मासिक पत्रके मार्च १९३५ के अकमें अंग्रेजीमें भी प्रकाशित हुआ है ।

३ बौद्धानाम्बुसूत्रतो मतमभूद्देदान्तिना सप्रहात् ।

साख्याना तत एव नैगमनयाद् योग्य वैशेषिक ॥

शब्दब्रह्मविदोऽपि शब्दनयतः सर्वैर्नैर्वृण्णिता ।

जैनी दृष्टिरितीह सारतरता प्रत्यक्षमुद्गीक्ष्यते ॥ अम्यात्मसार-जिनमतिस्तुति ।

अधिकारी बही है, जो स्याद्वादका अवलंबन लेकर सम्पूर्ण दर्शनोमे समान भाव रखता है। वास्तवमें माव्यस्थ भाव ही शास्त्रोंका गूढ रहस्य है, यही धर्मवाद है। माव्यस्थ भाव रहनेपर शास्त्रोंके एक पदका ज्ञान भी सफल है, अन्यथा करोड़ों शास्त्रोंके पढ़ जानेसे भी कोई लाभ नहीं।” निस्सन्देह सच्चा स्याद्वादी सहिष्णु होता है, वह राग-द्वेषरूप आत्माके विकारों पर विजय प्राप्त करनेका सतत प्रयत्न करता रहता है। वह दूसरोंके सिद्धांतोंको आदरकी दृष्टिसे देखता है, और मव्यस्थ भावसे सम्पूर्ण विरोधोंका समन्वय करता है। सिद्धसेन दियाकरने वेद, साख्य, न्यायवैशेषिक, बौद्ध आदि दर्शनोंपर द्वात्रिंशिकाओंकी रचना करके, और हरिमद्रसूरिने षड्दर्शनसमुच्चयमें छह दर्शनोका निष्पक्ष समालोचना करके इसी उदार वृत्तिका परिचय दिया है। इतना ही नहीं, बल्कि मल्लनादि, हरिमद्रसूरि, राजशेखर, पं. आशाधर, उ. यशोविजय आदि अनेक जैन विद्वानोंने वैदिक और बौद्ध ग्रंथोंपर टीका-टिप्पणियां लिखकर अपनी गुणप्रश्रिता, समन्वयवृत्ति और हृदयकी विशालताको स्पष्टरूपसे प्रमाणित किया है।

वास्तवमें देखा जाय तो सत्य एक है तथा वैदिक, जैन और बौद्ध दर्शनोमे कोई परस्पर विरोध नहीं। प्रत्येक दार्शनिक भिन्न भिन्न देश और कालकी परिस्थितिके अनुसार सत्यके केवल अंश मात्रको ग्रहण करता है। वैदिक धर्म व्यवहार प्रधान है, बौद्ध धर्मको श्रवण प्रधान, और जैनधर्मको कर्तव्य प्रधान कहा जा सकता है। एक दर्शन कर्म, उपासना और ज्ञानको मोक्षका प्रधान कारण कहता है; दूसरा शील, समाधि और प्रज्ञाको; तथा तीसरा सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चरित्रको मोक्ष प्रधानका कारण मानता है, परन्तु सबका व्यय एक ही है। जिस प्रकार सरल और टेढ़े मार्गसे जानेवाली भिन्न भिन्न नदियाँ अन्तमें जाकर एक ही समुद्रमें मिलती हैं, उसी तरह भिन्न भिन्न रुचियोंके कारण उद्भव होनेवाले समस्त दर्शन

१ वस्य सर्वत्र समता नयेषु तनयेष्विव ।

तस्योनेकान्तवादस्य क्व न्यूनाधिकशेषमुषी ॥ ६१ ॥

तेन स्याद्वादमालम्ब्य सर्वदर्शनतुल्यता ।

मोक्षोद्देशाविशेषेण यः पश्यति स क्षालयित् ॥ ७० ॥

माव्यस्थमेव शास्त्रार्थो येन तस्मात् सिध्यति ।

स एव धर्मवादः स्यादन्यद्वाल्लिशवल्लनम् ॥ ७२ ॥

माव्यस्थसहितं श्लोकपदज्ञानमपि प्रमा ।

क्षालकोटिः हृद्यैवान्या तथा चोक्तं महात्मना ॥ ७३ ॥ अच्युत्सारा ।

२ हुआ जाता है, कि एक धार गुञ्जरातमें जैन विद्वानोंकी ओरसे ब्राह्मणोंके वेदको अपनानेका भी प्रयत्न हुआ था ।

३ श्रोतव्यो सौगतो धर्मः कर्तव्यः पुनरार्हतः ।

वैदिको व्यवहर्तव्यो च्यातव्यः परमः शिवः ॥ हरिमद्र ।

एक ही पूर्णसत्यमे समाविष्ट हो जाते हैं<sup>१</sup> । पट्टदर्शनोको जिनेन्द्रके अंग कहकर परमयोगी आनंदधनजीने आनन्दधन चौबीसीमे इस भावको निम्न भाषामे व्यक्त किया है—

पट्टदरसण जिन अंग भणीजे । न्याय पङ्ग जो साधे रे ।  
 नमिजिनवरना चरण उपासक । षट्दर्शन आराधे रे ॥ १ ॥  
 जिनसुर पादप पाय वखाणुं । साख्यजोग दाय भेदे रे ।  
 आतम सत्ता विवरण करता । लहो दुग अंग अखेदें रे ॥ २ ॥  
 भेद अमेद सुगत मीमासक । जिनवर दाय कर भारी रे ।  
 लोकालोक अवलंबन भजिये । गुरुगमथी अवधारी रे ॥ ३ ॥  
 लोकायतिक कूख जिनवरनी । अंशविचार जो कीजे ।  
 तत्त्वविचार सुधारस धारा । गुरुगम विण केम पजे ॥ ४ ॥  
 जैन जिनेश्वर उत्तम अंग । अंतरंग बहिरंगे रे ।  
 अक्षरन्यास धरा आरावक । आराधे धरी संगे रे ॥ ५ ॥

निस्सन्देह एकतामे विविधता और विविधतामे एकताका दर्शन करके जैन आचार्योंने स्याद्वादका प्रतिपादन करके विश्वको महान सेवा अर्पण की है ।

१ त्रयी साख्य योगः पञ्चपतिमर्त वैष्णवमिति ।  
 प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमत्त पथ्यमिति च ।  
 रूचीना वैचिन्त्यात् ऋजुकुटिलानापथजुषां ।  
 नृणामेको गमयत् त्वमसि पयसामर्णव इव ॥ शिवमहिम्न स्तोत्र ।



नमः सर्वेश्वर्य

श्रीरायचन्द्रजैनशास्त्रमालाया

श्रीमल्लिवेणसूरिप्रणीता

## स्याद्वादमञ्जरी

कलिकालसर्वज्ञश्रीहेमचन्द्राचार्यविरचिता  
अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिकास्तवनटीकां  
हिन्दीभाषानुवादसहिता ।

### टीकाकारस्य मंगलाचरणम्

यस्य ज्ञानमनन्तवस्तुविषयं यः पूज्यते दैवतै-  
नित्यं यस्य बचो न दुर्नयकृतैः कोलाहलैर्लुप्यते ।  
रागद्वेषसुखद्विषां च परिषत् क्षिप्ता क्षणाद् येन सा  
स श्रीवीरविभुर्विधूतकलुषां बुद्धिं विधत्तां मम ॥ १ ॥  
निस्सीमप्रतिभैकजीवितधरौ निःशेषभूमिस्पृशा  
पुण्यौघेन सरस्वतीसुरगुरु स्वाङ्गैकरूपौ दधत् ।  
यः स्याद्वादमसाधयन् निजवपुर्हृष्टान्ततः सोऽस्तु मे  
सद्बुद्ध्यम्बुनिधिप्रबोधविषये श्रीहेमचन्द्रः प्रभुः ॥ २ ॥  
ये हेमचन्द्रं मुनिमेतदुक्तग्रन्थार्थसेवामिषतः अयन्ते ।  
संप्राप्य ते गौरवमुज्ज्वलानां पदं कलानामुचितं भवन्ति ॥ ३ ॥  
मातर्भारति सन्निधेहि हृदि मे येनेयमाप्तस्तुते-  
निर्मातुं विवृतिं प्रसिद्ध्यति जवादारम्भसम्भावना ।  
यद्वा विस्मृतमोक्षयोः स्फुरति यत् सारस्वतः शाश्वतो  
मन्त्रः श्रीउदयप्रभैतिरचनारम्यो ममाहर्निशम् ॥ ४ ॥



## टीकाकारका मंगलाचरण

अर्थ—जो अनन्त वस्तुओंको जानते हैं, देवोंके द्वारा पूजे जाते हैं, जिनके वचन कुसिद्धांतोंसे छुट नहीं होते, तथा जिन्होंने रागद्वेष—प्रधान शत्रुओंकी समाको क्षणभरमें परास्त कर दिया है, ऐसे वीरप्रभु मेरी बुद्धिको निर्मल करें ॥ १ ॥ समस्त मध्यलोकवर्ती प्राणियोंके पुण्य-प्रतापसे असीम प्रतिभारूप प्राणोंके धारक सरस्वती और बृहस्पतिको अपने शरीररूपमें धारण करते हुए जिन्होंने अपने शरीरके दृष्टान्तसे ही स्याद्वादके सिद्धांतको सिद्ध कर दिखाया है, अर्थात् जिन्होंने एक ही शरीरमें परस्पर भिन्न सरस्वती और सुरगुरुके धारण करनेसे, एक ही पदार्थको परस्पर भिन्न अनेक धर्मोंका धारक सूचित किया है, ऐसे हेमचन्द्रप्रभु मेरे सद्बुद्धिरूपी समुद्रकी वृद्धि करें ॥२॥ जो लोग इस ग्रन्थके अध्ययनके बहाने हेमचन्द्रमुनिका आश्रय लेते हैं, वे उज्ज्वल कलाओंके गौरवको प्राप्त करके योग्य पदको प्राप्त करते हैं ॥ ३ ॥ हे सरस्वती माता ! तुम मेरे हृदयमें निवास करो, जिससे मैं आसत्प्रति- ( द्वात्रिंशिका ) की व्याख्या ( स्याद्वादमंजरी ) शीघ्र ही प्रारंभ कर सकूँ । अथवा नहीं, मैं भूल गया, क्योंकि 'श्रीलदयप्रभ'—रचनासे मनोहर शाश्वत सरस्वतीका मंत्र तो दिनरात मेरे होठोंमें स्फुरित हो ही रहा है । उदयप्रभ टीकाकारके गुरुका नाम है । यहाँ टीकाकार गुरु-भक्तिके वश होकर कहते हैं, कि गुरुस्मरणके प्रभावसे सरस्वती माता स्वयं मेरे हृदयमें विराजमान है । अतएव सरस्वती मातासे प्रार्थना करनेकी आवश्यकता ही नहीं रहती ॥ ४ ॥

## अवतरणिका

इह हि विषमदुःषमाररजनितिमिरतिरस्कारभास्करानुकारिणा वसुधातलावतीर्णमुधासारिणीदेश्यदेशनावितानपरमार्हतीकृतश्रीकुमारपालक्ष्मापालप्रवर्तिताभयदानाभिधानजीवातुसंजीवितनानाजीवप्रदत्ताश्रीर्वादमाहात्म्यकल्पावधिस्थायिविशदयज्ञःशरीरेण निरवद्यचातुर्विद्यनिर्माणैकब्रह्मणा श्रीहेमचन्द्रस्मरिणा जगत्प्रसिद्धश्रीसिद्धसेनदिवाकरविरचितद्वात्रिंशद्द्वात्रिंशिकानुसारि श्रीवर्धमानजिनस्तुतिरूपमयोगेव्यवच्छेदान्ययोगव्यवच्छेदाभिधानं द्वात्रिंशिकाद्वितयं विद्वज्जनमनस्तत्त्वावबोधनिबन्धनं विदधे । तत्र च प्रथमद्वात्रिंशिकायाः मुखोन्नेयत्वाद् तद्व्याख्यानमुपेक्ष्य द्वितीयस्यास्तस्या निःशेषदुर्वादिपरिषदधिषेपदक्षायाः कतिपयपदार्थविवरणकरणेन स्वस्मृतिवीजप्रबोधविधिर्विधीयते । तस्याश्चेदमादिकाव्यम्—

१ विशेषणसङ्गतैवकारोऽयोगव्यवच्छेदबोधकः, यथा शङ्ख पाण्डुरपवेति । अयोगव्यवच्छेदस्य लक्षणं चोद्देश्यतावच्छेदकसमानाधिकरणभावाप्रतियोगित्वम् । २ विशेष्यसंगतैवकारोऽन्ययोगव्यवच्छेदबोधकः, यथा पार्थ एव धनुर्वरः । अन्ययोगव्यवच्छेदो नाम विशेष्यभिन्नतादात्म्यादिव्यवच्छेदः ।

## अवतरणिका

अर्थ—इस लोकमें दुषमा आरा ( पंचमकाल ) की रात्रिके अंधकारको दूर करनेके लिये सूर्यके समान, तथा पृथ्वीतलपर उतरकर आई हुई अमृत-नहरके समान धर्मोपदेशसे उत्कृष्ट जैनधर्मानुयायी बनाये हुए कुमारपाल राजाकी अमयदानरूप जीवनौषधिसे जीवनको प्राप्त करनेवाले प्राणियोंके आशीर्वादसे कल्पकालपर्यंत स्थायी निर्मल यशस्वी शरीरको धारण करनेवाले, तथा चार विद्याओं ( लक्षण, आगम, साहित्य, तर्क ) की निर्दोष रचना करनेके लिये ब्रह्माके समान, श्रीहेमचन्द्रसूरिने जगत्प्रसिद्ध श्रीसिद्धसेनदिवाकरद्वारा रचित ' द्वात्रिंशद्द्वात्रिंशिका ' का अनुसरण करनेवाली श्रीवर्धमान जिनेन्द्रकी स्तुतिरूप, विद्वानोंको तत्त्वज्ञान देनेवाली अयोगव्यवच्छेद तथा अन्ययोगव्यवच्छेद नामकी दो बत्तीसियोंकी रचना की है । भाव यह है, कि सिद्धसेनदिवाकरकी बत्तीस बत्तीसियोंकी रचनाका अनुसरण करके हेमचन्द्रसूरिने भी दो बत्तीसियाँ बनाई हैं । अयोगव्यवच्छेद नामक बत्तीसीमें जैनसिद्धान्तोंकी स्थापना करके ' स्वपक्ष-साधन ' तथा अन्ययोगव्यवच्छेदिकामें परवादियोंके मतोंका खंडन करते हुए ' परपक्षदूषण ' का प्रदर्शन किया गया है । यहाँ टीकाकार मल्लिषेण अयोगव्यवच्छेदिका नामक पहली बत्तीसीके सरल होनेके कारण उसकी व्याख्याकी उपेक्षा करके, समस्त दुर्वादियोंकी समाको परास्त करनेमें समर्थ अन्ययोगव्यवच्छेदिका नामकी दूसरी बत्तीसीके कुछ पदार्थोंका विस्तृत विवरण करते हैं । दूसरी बत्तीसीका यह प्रथम श्लोक है—

अनन्तविज्ञानमतीतदोषमबाध्यसिद्धान्तममर्त्यपूज्यम् ।

श्रीवर्धमानं जिनमाप्तमुख्यं स्वयम्भुवं स्तोतुमहं यतिष्ये ॥ १ ॥

श्लोकार्थ—अनंतज्ञानके धारक, दोषोंसे रहित, अबाध्यसिद्धान्तसे युक्त, देवों-द्वारा पूजनीय, यथार्थ वक्ताओंमें प्रधान, और स्वयंभू, श्रीवर्धमान जिनेन्द्रकी स्तुति करनेके लिये मैं प्रयत्न करूंगा ।

श्रीवर्धमानं जिनमहं स्तोतुं यतिष्ये इति क्रियासंबन्धः । किंचिद्विशिष्टम् ? अनन्तम्—अप्रतिपादि, वि-विशिष्टं सर्वद्रव्यपर्यायविषयत्वेनोत्कृष्टं, ज्ञानं केवलाल्ख्यं विज्ञानम्, ततोऽनन्तं विज्ञानं यस्य सोऽनन्तविज्ञानस्तम् । तथा अतीताः—निःसत्ता-कीभूतत्वेनातिक्रान्ताः, दोषा रागादयो यस्मात् स तथा तम् । तथा अबाध्यः—

१ पण्डा तत्त्वानुगा मोक्षे ज्ञान विज्ञानमन्यतः । शुश्रूषा श्रवणं चैव ब्रह्मणं धारणं तथा ॥ इत्यभिधान-चिन्तामणौ द्वितीयकाण्डे २२४ श्लोकः ।

परैर्बाधितुमशक्यः, सिद्धान्तः—स्याद्वादश्रुतलक्षणो यस्य स तथा तम् । तथा अमर्त्याः—देवाः, तेषामपि पूज्यम्—आराध्यम् ॥

व्याख्यार्थ—मैं वर्षमान जिनेन्द्रकी स्तुति करनेका प्रयत्न करूँगा । वर्षमान जिनेन्द्र अनन्त केवलज्ञानके धारक, रागद्वेष आदि अठारह दोषोंसे रहित, प्रतिबाधियोंद्वारा अखण्डनीय स्याद्वादरूप सिद्धांतसे युक्त तथा देवोंसे पूजनीय हैं ।

अत्र च श्रीवर्धमानस्वामिनो विशेषणद्वारेण चत्वारो मूलातिशयाः प्रतिपादिताः । तत्रानन्तविज्ञानमित्यनेन भगवतः केवलज्ञानलक्षणविशिष्टज्ञानानन्त्यप्रतिपादनाद्ज्ञानातिशयः । अतीतदोषमित्यनेनाष्टादशदोषसंक्षयाभिधानाद् अपायापगमातिशयः । अबाध्यसिद्धान्तमित्यनेन कुतीर्थिकोपन्यस्तुक्कहेतुसमूहाशक्यवाधस्याद्वादरूपसिद्धान्तप्रणयनभणनाद्वचनातिशयः । अमर्त्यपूज्यमित्यनेनाकृत्रिमभक्तिभरनिर्भरसुरासुरनिकायनायकनिर्मितमहामाँतिहार्यसपर्यापरिज्ञानात्पूजातिशयः ॥

यहाँ ऊपरके चार विशेषणोंसे वर्षमानस्वामीके चार मूल अतिशयोंका प्रतिपादन किया गया है । ' अनन्तज्ञान ' से विशिष्टज्ञान—केवलज्ञानकी अनन्तरारूप ज्ञानातिशय, ' अतीतदोष ' से अठारह दोषोंके क्षयरूप अपायापगमअतिशय, ' अबाध्यसिद्धांत ' से तीर्थिकोंके हेतुओंद्वारा अखण्डनीय स्याद्वादकी प्ररूपणारूप वचनातिशय तथा ' अमर्त्यपूज्य ' विशेषणसे सहजभक्तिभावसे विनम्र देव और असुरोंके नायक इन्द्रद्वारा की हुई महामाँतिहार्य पूजारूप पूजातिशयका सूचन किया गया है ।

अत्राह परः । अनन्तविज्ञानमित्येतावदेवास्तु, नातीतदोषमिति । गतार्थत्वात् । दोषात्ययं विनानन्तविज्ञानत्वस्यानुपपत्तेः । अत्रोच्यते । कुनयमतानुसारिपरिक्लिपताप्तव्यवच्छेदार्थमिदम् । तथा चाहुराजीविकनयानुसारिणः—

“ ज्ञानिनो धर्मतीर्थस्य कर्तारः परमं पदम् ।

गत्वागच्छन्ति भूयोऽपि भवं तीर्थनिकारतः ” ॥

इति । तद् नूनं न ते अतीतदोषाः । कथमन्यथा तेषां तीर्थनिकारदर्शनेऽपि भवावतारः ॥

१ अन्तराया दानलाभवीर्यमोगोपमोगाः । हासो रत्यरती भीतिर्जुगुप्सा शोक एव च ॥७२॥ कामो मिथ्यात्वमज्ञानं निद्रा चाविरतिस्तथा । रागो द्वेषश्च नो दोषास्तेषामष्टादशायमी ॥७३॥ अभिधानचिन्तामणिः प्रथमकाण्डे श्लोकौ ।

२ ककिष्ठि कुमुद्वृष्टि देवच्छणि चामरासणाहं च । भावलयमेरिच्छं जयन्ति जिणपादिहेराह ॥१॥ प्रवचनसारोद्दारे द्वार ३९ (गाथा ४४०) । छाया-१ अशोकवृक्षः, २ कुमुदवृष्टिः, ३ दिव्यच्वनिः, ४ चामरे, ५ आचनानि च, ६ मासण्डलं, ७ मेरी, ८ छत्रम्, ।

उपर्युक्त चार विशेषणोंकी सार्थकता

( क ) शंका—वर्धमानस्वामीके ' अनन्तविज्ञान ' विशेषण देना ही पर्याप्त है, ' अतीतदोष ' विशेषणकी आवश्यकता नहीं। कारण कि विना दोषोंके नाश हुए अनन्तविज्ञानकी प्राप्ति नहीं हो सकती : समाधान—कुवादियोंद्वारा कल्पित आसके निराकरण करनेके लिये ' अतीतदोष ' विशेषण दिया गया है। उदाहरणके लिये आजीविकमतके अनुयायी कहते हैं " धर्म-तीर्थके प्रवर्तक ज्ञानी मोक्ष प्राप्त करते हैं, तथा अपने तीर्थका तिरस्कार होत देखकर वे फिर मोक्षसे संसारमें चले आते हैं। " जैनसिद्धांतका कथन है, कि ये ज्ञानी दोषोंसे रहित नहीं हैं। कारण कि यदि वे सम्पूर्ण दोषोंसे रहित होते, तो तीर्थका तिरस्कार देखकर उन्हें संसारमें फिरसे आनेकी आवश्यकता न होती। इसीलिये आजीविकमतका निराकरण करनेके लिये ' अतीतदोष ' विशेषण दिया गया है।

आह। यद्येषम् अतीतदोषमित्येवास्तु, अनन्तविज्ञानमित्यतिरिच्यते। दोषा-  
न्ययेऽवश्यंभावित्वादनन्तविज्ञानत्वस्य । न। कैश्चिद्दोषाभावेऽपि तदनभ्युपगमात् ।  
तथा च वैशेषिकवचनम्—

“ सर्वं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तुं पश्यतु ।

कीटसङ्ख्यापरिज्ञानं तस्य नः कोपयुज्यते ” ॥

तथा—“ तस्मादनुष्ठानगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।

प्रमाणं दूरदर्शी चेदेते घृघ्नानुपास्महे ” ॥

तन्मतव्यपोहार्थमनन्तविज्ञानमित्यदुष्टमेव । विज्ञानानन्त्यं विना एकस्याप्यर्थस्य  
यथावत् परिज्ञानाभावात् । तथा चार्थम्—

“ जे एगं जाणइ, से सब्वं जाणइ, जे सब्वं जाणइ से एगं जाणइ ॥ ”

तथा—“ एको भावः सर्वथा येन दृष्टः सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ” ॥

( ख ) शंका—यदि ऐसा ही है, तो केवल ' अतीतदोष ' विशेषण ही दिया जाय,  
' अनन्तविज्ञान ' की क्या आवश्यकता है : कारण कि दोषोंके नष्ट होनेपर अनन्तविज्ञान-

१ आचारगसूत्रे प्रथमश्रुतस्त्वचे तृतीयाध्ययने चतुर्थोद्देशे सूत्रम् १२२ । छाया-य एकं जानाति स  
सर्वं जानाति । यः सर्वं जानाति स एकं जानाति । तुलना करौ—जो ण विजाणदि जुगवं अत्थे तिक्कालिने  
तिद्ववणत्थे । णादुं तस्स ण सक्क सपजयं दव्वमेगं वा ॥ दव्वं अणत्तपजयमेगमणंताणि दव्वजादीणि । ण  
विजाणदि अदि जुगवं किं सो सव्वाणि जाणादि ॥ ( प्रवचनसार अ. १ गा. ४८, ४९ ) छाया-यो न  
विजानाति युगपदार्थान् त्रैकालिकान् विमुचनस्यान् । ज्ञातु तस्य न शक्यं सपर्ययं द्रव्यमेकं वा ॥ द्रव्यमनन्त  
पर्यायमेकमनन्तानि द्रव्यजातीनि । न विजानाति यदि युगपत् कथं स सर्वाणि जानाति ॥

की प्राप्ति अवश्यंभावी है ? समाधान—कितने ही वादी दोषोंके नाश होनेपर भी अनन्त-विज्ञानकी प्राप्ति नहीं स्वीकार करते। अतएव 'अनन्तविज्ञान' विशेषण दिया गया है। वैशेषिकोंका मत है, "ईश्वर सब पदार्थोंको जाने अथवा न जाने, वह इष्ट पदार्थोंको जाने इतना ही बस है। यदि ईश्वर कीड़ोंकी संख्या गिनने बैठे तो वह हमारे किस कामका ?" तथा "अतएव ईश्वरके उपयोगी ज्ञानकी ही प्रधानता है। क्योंकि यदि दूर तक देखनेवालेको ही प्रमाण माना जाय, तो फिर हमें गीध पक्षियोंकी भी पूजा करनी चाहिये।" कहनेका तात्पर्य यह है, कि वैशेषिक लोग ईश्वरको अतीतदोष स्वीकार करके भी उसे सकल पदार्थोंका ज्ञाता नहीं मानते। इस लिये इस मतका निराकरण करनेके लिये ग्रन्थकारने अनन्तविज्ञान विशेषण दिया है, और यह विशेषण सार्थक ही है, क्योंकि अनन्तज्ञानके बिना किसी वस्तुका भी ठीक ठीक ज्ञान नहीं हो सकता। आगमका वचन भी है "जो एकको जानता है, वह सबको जानता है, और जो सबको जानता है, वह एकको जानता है।" तथा "जिसने एक पदार्थको सब प्रकारसे देखा है, उसने सब पदार्थोंको सब प्रकारसे देख लिया है। तथा जिसने सब पदार्थोंको सब प्रकारसे जान लिया है, उसने एक पदार्थको सब प्रकारसे जान लिया है।" कहनेका भाव यह है, कि जबतक हम एक पदार्थका पूर्ण रीतिसे ज्ञान प्राप्त नहीं कर लेते, उस समयतक हमें सम्पूर्ण पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता। अतएव 'एक' और 'अनेक' सापेक्ष हैं, अर्थात् 'एक' का ज्ञान प्राप्त करना, 'अनेक' को जानना है। इस लिये अतीतदोष विशेषणके समान अनन्तविज्ञान विशेषण भी उतना ही आवश्यक है। इसीलिये वैशेषिकमतका निराकरण करनेके लिये अतीतदोषके साथ अनन्तविज्ञान विशेषण दिया गया है।

ननु तर्हि अवाध्यसिद्धान्तमित्यपार्थक्यम्, यथोक्तगुणयुक्तस्याव्यभिचारिवचन-त्वेन तदुक्तसिद्धान्तस्य चाधायोगात् । न । अभिप्रायापरिज्ञानात् । निर्दोषपुरुषप्रणीत एव अबाध्यः सिद्धान्तः । नापरेऽपौरुषेयाद्याः । असम्भवादिदोषाप्रातत्वात्, इति ज्ञापनार्थम् । आत्ममात्रतारकमूकान्तकृत्केवल्यादिरूपमुण्डकेवैलिनी यथोक्तसिद्धान्त-प्रणयनासमर्थस्य व्यवच्छेदार्थं वा विशेषणमेतत् ॥

(ग) शंका—'अवाध्यसिद्धान्त' विशेषण देना व्यर्थ है। कारण कि जो पुरुष 'अनन्तविज्ञान' और 'अतीतदोष' है, उसके वचनोंमें कोई दोष नहीं होता, इस लिये

१ तात्वादिजन्मा ननु वर्णवर्गो वर्णात्मको वेद इति स्फुटं च । पुंसश्च तात्वादि ततः कथं स्यादपौरुषेयोऽयमिति प्रतीतिः ।

२ (१) द्रव्यभावमुण्डनप्रधानस्तथाविधवाहातिशयशून्यः केवली (२) संविज्ञो भवनिर्वेदादात्म-निःशरणं तु यः । आत्मार्थे संप्रवृत्तोऽसौ सदा स्यान्मुण्डकेवली ॥ (३) य पुनः सम्यक्त्वावाप्तौ भवनेऽगुण-दर्शनतस्तन्निर्वेदादात्मनिःशरणमेव केवलमाभिवाञ्छति तथैव चेष्टते स मुण्डकेवली भवति । इति ।

उसका सिद्धांत अवाध्य होना ही चाहिये ? समाधान—अवाध्यसिद्धांत विशेषण देनेसे यहाँ यही अभिप्राय है, कि निर्दोष पुरुषके निर्मित सिद्धांत ही अवाध्य हैं, तथा असंभव आदि दोष युक्त होनेसे अपौरुषेय आदि अर्थात् पुरुषके विना निर्मित वेद आदि सिद्धांत दोषरहित नहीं हैं । अथवा, सिद्धांतोंके रचनेमें असमर्थ, स्वयं अपना ही उद्धार करनेवाले मूक तथा अन्तःकृत मुण्डकेवलियोंके निराकरण करनेके लिये अवाध्यसिद्धांत विशेषण दिया गया है । भावार्थ यह है, कि अवाध्यसिद्धांत विशेषणकी सार्थकता दो प्रकारसे बतायी गई है । ( अ ) निर्दोष पुरुषद्वारा निर्मित सिद्धांत ही वाधा रहित हो सकता है, पुरुषके विना निर्मित ( अपौरुषेय ) वेद अवाधित नहीं हो सकता । क्योंकि ताल्ल आदिसे उत्पन्न वर्णोंके समूहको वेद कहते हैं, तथा ताल्ल आदि स्थान मनुष्य-जन्म हैं, अतएव वेदोंका अपौरुषेय मानना असंभव दोषसे दूषित है । ( आ ) मुण्डकेवलियोंका निराकरण उक्त विशेषणकी दूसरी सार्थकता है । बाह्य अतिशयोक्तिसे रहित, संसारसे वैराग्यभावको प्राप्त होकर जो केवली केवल अपनी ही आत्माके उद्धारका प्रयत्न करते हैं, वे ' मुण्डकेवली ' कहे जाते हैं । ये केवली ' अन्तःकृत ' और ' मूक ' दो प्रकारके होते हैं । दोनों ही केवली कर्मोंके नाश करनेवाले और सम्पूर्ण पदार्थोंके द्रष्टा होते हैं । इनमें अन्तर केवल इतना ही है, कि अन्तःकृत केवलीके संसारसे मुक्त होनेका समय बहुत नजदीक रहता है, या यह कहना चाहिये, कि मुक्त होनेके कुछ समय पहले ही अन्तःकृत केवलीको केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है । तथा मूककेवली किसी शारीरिक दोषके कारण उपदेश देनेमें असमर्थ होते हैं, इसलिये वे मौन रहते हैं । उक्त दोनों केवली किसी सिद्धांतकी रचना नहीं कर सकते हैं । यही कारण है, कि अतीतदोष और अनन्तविज्ञानके धारक होते हुए भी मुण्डकेवलियोंका निराकरण करनेके लिये ग्रन्थकारने अवाध्यसिद्धांत विशेषण दिया है । मुण्डकेवली सिद्धांतकी रचना करनेमें ही असमर्थ हैं, फिर उस सिद्धांतके अवाध्य होनेकी तो बात ही दूर रही ।

अन्यस्त्वाह । अमर्त्यपूज्यमिति न वाच्यम् । यावता यथादिष्टगुणगारिष्ठस्य त्रिभुवनविभोरमर्त्यपूज्यत्वं न कथञ्चन व्यभिचरतीति । सत्यम् । लौकिकानां हि अमर्त्याः पूज्यतया प्रसिद्धाः, तेषामपि भगवानेव पूज्य इति विशेषणानेन ज्ञापयन्नाचार्यः परमेश्वरस्य देवाधिदेवत्वमावेदयति ॥ एवं पूर्वार्धं चत्वारोऽतिशया उक्ताः ॥

( ष ) शंका—' अमर्त्यपूज्य ' विशेषणकी क्या आवश्यकता है ? समाधान—लौकिकपुरुष देवोंको ही पूज्य दृष्टिसे देखते हैं । ये देव भी भगवानको पूज्य मानते हैं, यही सूचित करनेके लिये आचार्यमहोदय भगवानको देवाधिदेव कहते हैं । इस प्रकार पूर्वार्धके श्लोकमें चार अतिशयोंका वर्णन किया गया है ।

अनन्तविज्ञानत्वं च सामान्यकेवलिनामप्यवश्यंभावीत्यतस्तद्व्यवच्छेदाय श्रीवर्धमानमिति विशेष्यपदमपि विशेषणरूपतया व्याख्यायते । श्रिया चतुर्विंशदतिशयसमृद्धयनुभवात्मकभावाहन्त्यरूपया वर्धमानं वर्धिष्णुम् । नन्वतिशयानां परिमिततयैव सिद्धान्ते प्रसिद्धत्वात् कथं वर्धमानतोपपत्तिः इति चेत् । न । यथा निशीथचूर्णौ भगवता श्रीमदर्हतामष्टोत्तरसहस्रसङ्ख्यवाह्यलक्षणसङ्ख्याया उपलक्षणत्वेनान्तरङ्गलक्षणानां सत्त्वादीनामानन्त्यमुक्तम् । एवमतिशयानामधिकृतपरिगणनायोगेऽप्यपरिमितत्वमविरुद्धम् । ततो नातिशयश्रिया वर्धमानत्वं दोषाश्रय इति ॥

श्रीवर्धमान आदि विशेषणोकी सार्थकता

अनन्तविज्ञान सामान्यकेवलियोंमें भी पाया जाता है, अतएव सामान्यकेवलियोंके परिहारके लिये 'श्रीवर्धमान' विशेष्य होनेपर भी इसकी विशेषणरूपसे व्याख्या कीगई है । 'श्रीवर्धमान' अर्थात् चौतीस अतिशयोंकी समृद्धि भाववर्धितरूप लक्ष्मीसे बढ़े हुए । शंका—जैनसिद्धांतमें अतिशयोंकी संख्या चौतीस प्रतिपादित की गई है, फिर 'अतिशय समृद्धिसे बढ़े हुए' कहना ठीक नहीं है । समाधान—जिस प्रकार 'निशीथचूर्ण' में श्रीवरहंत भगवानके एक हजार आठ बाह्य लक्षणोंको उपलक्षण मानकर सत्त्व आदि अंतरंग लक्षणोंको अनन्त कहा गया है, इसी प्रकार उपलक्षणसे अतिशयोंको परिमित मान करके भी उन्हें अनन्त कहा जा सकता है, इस लिये कोई शास्त्रविरोध नहीं है । अतएव 'अतिशय लक्ष्मीसे बढ़े हुए' कहना दोषयुक्त नहीं है ।

अतीतदोषता चोपशान्तमोहगुणस्थानवर्तिनामपि सम्भवतीत्यतः क्षीणमोहाख्या-प्रतिपातिगुणस्थानप्राप्तिप्रतिपत्त्यर्थं जिनमिति विशेषणम् । रागादिजेतृत्वाद् जिनः समूलकापङ्कषितरागादिदोष इति । अवाध्यसिद्धान्तता च श्रुतकैवल्यादिष्वपि दृश्यतेऽतस्तदपोहायाम्मुख्यमिति विशेषणम् । आसिर्हि रागद्वेषमोहानामैकान्तिक आत्यन्तिकैश्च क्षयः, सा येषामस्ति तं खल्वाप्ताः अभ्रांदित्वाद् मत्वर्थीयोऽप्रत्ययः । तेषु मध्ये मुखमिव सर्वाङ्गानां प्रधानत्वेन मुख्यम् । "शाखादिर्यः" इति

१ निशीथचूर्णग्रन्थे १७ उद्देशे ।

२ गुणस्थानस्यचतुर्दश भेदाः । १ मिच्छे २ सासण ३ मीसे ४ अविश्य ५ देसे ६ पमत् ७ अपमत्ते । ८ नियहि ९ अनियहि १० सुहुमु ११ वसम १२ खीण १३ सजोगि १४ अजोगिगुणा । ( द्वितीयकर्मग्रन्थ द्वितीय गाथा ) छाया-मिथ्यात्वसास्वादनमिश्रमविरतदेशं प्रमत्ताप्रमत्तम् । निवृत्त्यनिवृत्तिसूक्ष्मोपशमक्षीणसयोगयोगिगुणाः ॥

३ श्रुतेन केवलिनः श्रुतकेवलिनः । चतुर्दशपूर्वधरत्वात् । 'अथ प्रभवः प्रभुः । शय्यभवो यशोमद्रः समृतविजयस्ततः ॥ ३३ ॥ भद्रबाहुः स्थूलभद्रः श्रुतकेवलिनो हि षट् ॥ ३४ ॥ इति अभिधानचिन्तामणौ प्रथमकाण्डे । ४ निःशेषीकृतेऽपि पुनरुद्भवमाशङ्क्यात्यन्तिकः, अभूयःसंभवदोषविनाशः । ५ 'अभ्रादिन्यः' हैमसूत्रम् ७।२।४६ । ६ हैमसूत्रम् ७।१।११४

तुल्ये यः । अमर्त्यपूज्यता च तथाविधगुरुरूपदेशपरिचर्यापर्याप्तविधाचरणसंपन्नानां सामान्यपुनीनामपि न दुर्घटा, अतस्तन्निराकरणाय स्वयम्भुवमिति विशेषणम् । स्वयम्-आत्मनैव, परोपदेशनिरपक्षतयावगततत्त्वो भवतीति स्वयम्भूः-स्वयं संजुद्धः, तम् । एवंविधं चरमजिनेन्द्रं स्तोतुं-स्तुतिविषयीकर्तुम् अहं यतिष्ये-यत्नं करिष्यामि ॥ अत्र चाचार्यो भविष्यत्कालप्रयोगेण योगिनामप्यज्ञक्यानुष्ठानं भगवद्गुणस्तवनं मन्यमानः श्रद्धामेव स्तुतिकरणेऽसाधारणं कारणं ज्ञापयन् यत्नकरणमेव मद्गीर्णं न पुनर्यथावस्थितभगवद्गुणस्तवनसिद्धिरिति सूचितवान् । अहमिति च गतार्थत्वेऽपि परोपदेशान्यानुष्ठत्यादिनिरपेक्षतया निजश्रद्धयैव स्तुतिप्रारम्भ इति ज्ञापनार्थम् ॥

‘अतीतदोषत्व’ ‘उपशान्तमोह’ नामक ग्यारहवें गुणस्थानबालोंके भी संभव है, इस लिये अप्रतिपाति ‘क्षीणमोह’ नामक बारहवें गुणस्थानकी प्राप्ति बतानेके लिये ‘जिन’ विशेषण दिया गया है । जिसने रागादि दोषोंको जड़मूलसे उखाड़ दिया है, उसे जिन कहते हैं । ‘अवाध्यसिद्धान्त’ श्रुतकेवली आदिमें भी पाया जाता है, उसका निराकरण करनेके लिये ‘आप्तमुख्य’ विशेषण दिया गया है । जिसके राग, द्वेष और मोहका सर्वथा क्षय हो गया है, उसे आप्त कहते हैं । [ यहाँ अत्रादिगणमें मत्त्वर्थमें ‘अ’ प्रत्यय हुआ है, (‘अत्रादिभ्यः’ हेमसूत्र ७२।१६ ) । जिस प्रकार सम्पूर्ण अंगोंमें मुख प्रधान है, इसी तरह जिनेन्द्रभगवान् आप्तोंमें प्रधान हैं, इस लिये उन्हें आप्तमुख्य कहा गया है । यहाँ ‘शाखादेर्यः’ ( ७१।११४ हेमशब्दानुशासन ) सूत्रसे तुल्य अर्थमें ‘य’ प्रत्यय हुआ है । ] सद्गुरुओंके उपदेश और सेवासे ज्ञान और चारित्रको प्राप्त करनेवाले सामान्यपुनि भी देवोंद्वारा पूजे जाते हैं, इस लिये उनका निराकरण करनेके लिये ‘स्वयम्भू’ विशेषण दिया गया है । जिसने दूसरेके उपदेशके बिना स्वयं ही तत्त्वोंको जान लिया है, वह स्वयम्भू कहलाता है । इन पूर्वोक्त विशेषणोंसे युक्त अंतिम जिनेन्द्र वर्धमानस्वामीकी स्तुति करनेका मैं ( हेमचन्द्र ) प्रयत्न करूँगा । भगवान्के गुणोंका स्तवन योगियोंद्वारा भी अशक्य है, और असाधारण श्रद्धाके वशसे ही उन गुणोंकी स्तुति की जाती है, यह सूचित करनेके लिये आचार्यने ‘यतिष्ये’ भविष्य कालका प्रयोग किया है । यद्यपि ‘यतिष्ये’ कहनेसे ‘अहं’ का स्वयं बोध हो जाता है, फिर भी दूसरोंके उपदेशके बिना केवल अपनी ही मक्तिसे मैं इस स्तवनको आरंभ करता हूँ, यह बतानेके लिये ‘अहं’ पद दिया गया है ।

अथवा । श्रीवर्धमानादिविशेषणचतुष्टयमनन्तविज्ञानादिपदचतुष्टयेन सह हेतुहेतु-मन्नावेन व्याख्यायते । यत् एव श्रीवर्धमानम्, अत एवानन्तविज्ञानम् । श्रिया— कृत्स्नकर्मक्षयाविर्युतानन्तचतुष्कसंपदूपया वर्धमानम् । यद्यपि श्रीवर्धमानस्य परमे-



श्वरस्यानन्तचतुष्कसंपत्तेरुत्पत्त्यनन्तरं सर्वकालं तुल्यत्वात् चयापचयौ न स्तः, तथापि निरपचयत्वेन शाश्वतिकावस्थानयोगाद् वर्धमानत्वमुपचर्यते । यद्यपि च श्रीवर्धमान-विशेषणेनानन्तचतुष्कान्तर्भावित्वेनानन्तविज्ञानत्वमपि सिद्धम्, तथाप्यनन्तविज्ञानस्यैव परोपकारसाधकतमत्वाद्, भगवन्प्रवृत्तेश्च परोपकारैकनिबन्धनत्वाद्, अनन्तविज्ञानत्वं शेषानन्तत्रयात् पृथग् निर्धार्याचार्येणोक्तम् ॥

अथवा—( १ ) श्रीवर्धमानं, ( २ ) जिनं, ( ३ ) आसमुख्यं, ( ४ ) स्वयंमुवं ये क्रमशः ( १ ) अनन्तविज्ञानं, ( २ ) अतीतदोषं, ( ३ ) अबाध्यसिद्धान्तं, ( ४ ) अमर्त्यपूज्यंके साथ कारण और कार्यरूपसे प्रतिपादित किये जासकते हैं । भगवान् सम्पूर्ण कर्मोंके नाशसे उत्पन्न होनेवाली अनन्तचतुष्टय लक्ष्मीसे वृद्धिगत हैं अतएव अनन्तविज्ञानके धारक हैं । यद्यपि वर्धमानस्वामीके अनन्तचतुष्टय लक्ष्मी सर्वदा एक समान रहती है, अतएव उसमें घटना बढ़ना नहीं होता, फिर भी उस लक्ष्मीके सदा एक समान रहनेके कारण उसमें वर्धमानताका उपचारसे प्रतिपादन किया गया है । तथा, यद्यपि श्रीवर्धमान-विशेषणसे अनन्तविज्ञान अनन्तचतुष्टयमें गर्भित होजाता है, फिर भी अनन्तविज्ञानसे ही जीवोंका परोपकार होता है, और परोपकारके लिये ही भगवानकी प्रवृत्ति होती है, इस लिये अनन्तविज्ञानको अनन्तदर्शन आदि तीनोंसे पृथक् कहा है ।

ननु यथा जगन्नाथस्यानन्तविज्ञानं परार्थं, तथानन्तदर्शनस्यापि केवलदर्शनापरपर्यायस्य पारार्थ्यमव्याहृतमेव; केवलज्ञानकेवलदर्शनाभ्यामेव हि स्वामी क्रम-प्रवृत्तिभ्यामुपलब्धं सामान्यविशेषात्मकं पदार्थसार्थं परेभ्यः प्ररूपयति; तत्किमर्थं तन्नोपात्तम् ? इति चेत् । उच्यते । विज्ञानशब्देन तस्यापि संग्रहाददोषः, ज्ञानमात्राया उभयत्रापि समानत्वात् । य एव हि अभ्यन्तरीकृतसंमताख्यधर्मा विषमताधर्मविशिष्टा ज्ञानेन गम्यन्तेऽर्थाः, त एव ह्यभ्यन्तरीकृतविषमताधर्माः समताधर्मविशिष्टा दर्शनेन गम्यन्ते; जीवस्वाभाव्यात् । सामान्यप्रधानमुपसर्जनीकृतविशेषमर्थग्रहणं दर्शनमुच्यते । तथा प्रधानविशेषमुपसर्जनीकृतसामान्यं च ज्ञानमिति ॥

शंका—जिसप्रकार भगवानका अनंतज्ञान परोपकारके लिये कहा जाता है, उसी तरह अनन्तदर्शन ( केवलदर्शन ) भी परोपकारके लिये ही होता है । क्योंकि क्रमसे होने-वाले केवलज्ञान और केवलदर्शनसे जाने हुए पदार्थोंको ही भगवान् दूसरोंको प्रतिपादित करते हैं । फिर यहाँ अनन्तदर्शनके उल्लेख नहीं करनेका क्या कारण है ? समाधान—अनन्त-ज्ञानमें ज्ञान शब्दसे दर्शनका भी सूचना होता है, क्योंकि केवलज्ञान और केवलदर्शन दोनोंमें ज्ञानकी मात्रा समान ही है । कारण कि जे पदार्थ सामान्यधर्मोंको गौण करके विशेषधर्मों

सहित ज्ञानसे जाने जाते हैं, वे ही पदार्थ विशेषधर्मोंकी गौणतापूर्वक सामान्यधर्मों सहित दर्शनसे जाने जाते हैं। ज्ञान और दर्शन दोनों ही जीवके स्वभाव हैं। सामान्यकी मुख्यता-पूर्वक विशेषको गौणकरके पदार्थके जाननेको ज्ञान कहते हैं। तथा सामान्यको गौणकरके विशेषकी मुख्यतापूर्वक किसी वस्तुके ज्ञानको दर्शन कहते हैं।

तथा यत एव जिनम्, अत एवातीतदोषम्; रागादिजेतृत्वाद्धि जिनः । न चाजिनस्यातीतदोषता । तथा यत एवाप्तमुख्यम्, अत एवावाध्यसिद्धान्तम् । आप्तो हि प्रत्ययित उच्यते । तत आप्तेषु मुख्यं श्रेष्ठमाप्तमुख्यम् । आप्तमुख्यत्वं च प्रभोरविसंवादिबचनतया विश्वविश्वासभूमित्वात् । अत एवावाध्यसिद्धान्तम् । न हि यथावज्ज्ञानावलोकितवस्तुवादी सिद्धान्तः कुनयैर्वाधितुं शक्यते । यत एव स्वयम्भुवम्, अत एवामर्त्यपूज्यम् । पूज्यते हि देवदेवो जगत्त्रयविलक्षणलक्षणेन स्वयंसम्बुद्धत्वगुणेन सौधर्मन्द्रादिभिरमर्त्यैरिति । अत्र च श्रीवर्धमानमिति विशेषणतया यद् व्याख्यातं तदयोगव्यवच्छेदाभिधानप्रथमद्वात्रिंशिकाप्रथमकाव्यतृतीयपादवर्तमानं “ श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपम् ” इति विशेष्यवर्तमानं बुद्धौ संप्रधार्य विज्ञेयम् । तत्र हि आत्मरूपमिति विशेष्यपदम्, प्रकृष्ट आत्मा आत्मरूपस्तं परमात्मानमिति यावत् । आवृत्त्या वा विशेषणमपि विशेष्यतया व्याख्येयम् ॥ इति प्रथमवृत्तार्थः ॥ १ ॥

अतएव भगवान् जिन हैं, इसी कारण दोषोंसे रहित हैं। रागादि जीतनेवालेको जिन कहते हैं। जो जिन नहीं हैं, वे दोषोंसे रहित नहीं हैं। भगवान् आप्तोंमें मुख्य हैं, इस लिये उनका सिद्धांत बाधरहित है। जो प्रतीति ( विश्वास ) के योग्य है, उसे आप्त कहते हैं। इस कारण जो आप्तोंमें प्रधान अर्थात् श्रेष्ठ हो वह आप्तमुख्य है। भगवान्के वचनोंमें कोई विसंवाद न होनेसे तथा सब प्राणियोंके विश्वासभूत होनेसे भगवान् आप्तमुख्य हैं। इसी कारण भगवान्का सिद्धांत अवाध्य कहा गया है। क्योंकि जिस प्रकार पदार्थ ज्ञानमें झलकते हैं, उन्हें उसी प्रकार कथन करनेमें बाधा नहीं आ सकती। भगवान् स्वयंभू हैं, इस लिये देवोंसे वन्दनीय हैं। तीनों लोकोंमें विलक्षण स्वयंसंबुद्धत्व ( स्वयं ज्ञानको प्राप्त करना ) गुणके होनेसे देवोंकेदेव भगवान् सौधर्मन्द्रादि देवोंसे पूजे जाते हैं। इस श्लोकमें ‘ श्रीवर्धमान ’ विशेषणका संबंध अयोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिकाके प्रथम श्लोकके तृतीय चरण ‘ श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपम् ’ विशेष्यके साथ लगाना चाहिये। अथवा पुनः आवृत्ति करके, श्रीवर्धमान पदको पहले विशेषण बनाकर फिर विशेष्यरूपसे प्रतिपादन करना चाहिये। यह प्रथम श्लोकका अर्थ है।

१ अगम्यमध्यात्माविदामवाच्य वचस्विनामक्षवतां परोक्षम् । श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपमह स्तुतेगोचरमानयामि ॥ १ ॥ इति अयोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिकायां संपूर्णः श्लोकः ।

भावार्थ—इस श्लोकमें ग्रंथके आदिमें मंगलाचरणद्वारा भगवानका स्तवन करते हुए, अनन्तविज्ञान, अतीतदोष, अबाध्यसिद्धांत, अमर्त्यपूज्य विशेषणोंसे भगवानके ज्ञानातिशय, अपायापगमअतिशय, वचनातिशय, पूजातिशय नामक चार अतिशयोंका प्रतिपादन किया गया है। तथा आजीविक और वैशेषिकमतके निराकरण करनेके लिये क्रमशः अनन्तविज्ञान और अतीतदोष तथा अपौरुषेय वेदादिकी निवृत्तिके लिये और भगवानके दवाधिदेवत्वको सूचित करनेके लिये क्रमसे अबाध्यसिद्धांत और अमर्त्यपूज्य विशेषण दिये गये हैं।

अस्यां च स्तुतावन्ययोगव्यवच्छेदोऽधिकृतस्तस्य च तीर्थान्तरीयपरिकल्पिततत्त्वाभासनिरासेन तेषामाप्तत्वव्यवच्छेदः स्वरूपम् । तच्च भगवतो यथावस्थितवस्तुतत्त्ववादित्वख्यापनेनैव प्रामाण्यमश्नुते । अतः स्तुतिकारस्त्रिजगद्गुरोर्निःशेषगुणस्तुतिश्रद्धालुरपि सद्भूतवस्तुवादित्वाख्यं गुणविशेषमेव वर्णयितुमात्मनोऽभिप्रायमाविष्कुर्वन्नाह—

इस स्तुतिमें 'अन्ययोगव्यवच्छेद' अर्थात् 'दूसरे दर्शनोंका व्यवच्छेद' किया गया है। अन्य मतावलम्बियोंद्वारा मान्य तत्त्वाभासोंके खण्डन करनेसे ही उनके आप्तत्वका व्यवच्छेद किया जा सकता है, तथा यह कार्य भगवानके यथार्थवादित्व गुणकी विवेचनासे ही साध्य हो सकता है। अतएव स्तुतिकार आचार्य तीन लोकके अधिपति भगवानके सम्पूर्ण गुणोंकी स्तुतिमें श्रद्धा रखते हुए भी यथार्थवादित्व गुणका ही वर्णन करते हैं—

अयं जनो नाथ ! तव स्तवाय गुणान्तरेभ्यः स्पृहयालुरेव ।

विगाहतां किन्तु यथार्थवादमेकं परीक्षाविधिदुर्विदग्धः ॥ २.॥

श्लोकार्थ—हे नाथ ! परीक्षा करनेमें अपनेको पंडित समझनेवाला मैं ( हेमचन्द्र ) आपके दूसरे गुणोंके प्रति श्रद्धाका भाव रखते हुए भी आपके स्तवनके लिये आपके 'यथार्थवाद' नामक गुणका प्रतिपादन करता हूँ ।

हे नाथ ! अयं—मल्लक्षणो जनः; तव गुणान्तरेभ्यो—यथार्थवादव्यतिरिक्तेभ्योऽनन्यसाधारणशारीरलक्षणादिभ्यः स्पृहयालुरेव श्रद्धालुरेव । किमर्थम् ? स्तवायं स्तुतिकरणाय । इयं "तादर्थ्ये चतुर्थी" । पूर्वत्र तु "स्पृहैर्व्याप्यं वा" इतिलक्षणा

चतुर्थी। तव गुणान्तराण्यपि स्तोतुं स्पृहावानयं जन इति भावः। ननु यदि गुणान्तरस्तुतावपि स्पृहायुक्तता तत्किं तान्यपि स्तोष्यति स उत नेत्याशङ्क्योत्तरार्धमाह- केन्विति—अभ्युपगमपूर्वकविशेषघोतने निपातः। एकम्—एकमेव। यथार्थवादं—यथा- वस्थितवस्तुतत्त्वप्रख्यापनाख्यं त्वदीयं गुणम्, अयं जनो विगाहतां—स्तुतिक्रियया समन्ताद् व्याप्नोतु। तस्मिन्नेकस्मिन्नपि हि गुणे वर्णिते तन्त्रान्तरीयदैवतभ्यो वैशिष्ट्यप्रख्यापनद्वारेण वस्तुतः सर्वगुणस्तवनसिद्धेः ॥

व्याख्यार्थ—हे नाथ ! मैं ( हेमचन्द्र ) आपके 'यथार्थवाद' के अतिरिक्त दूसरे गुणोंके प्रति भी श्रद्धा रखता हूँ। [ 'स्तवाय' यहाँ 'तादर्थ्यं चतुर्थी' (२।२।५४) सूत्रसे तादर्थ्यमें चतुर्थी तथा 'गुणान्तरेभ्यः' पदमें 'स्पृहेर्व्याप्यवा' (२।२।२६) सूत्रसे स्पृह घातके कर्ममें विकल्पसे चतुर्थी विभक्ति हुई है। ] शंका—यदि आपकी अन्य गुणोंके स्तवन करनेमें भी श्रद्धा है तो उनकी उपेक्षा क्यों करते हैं ? समाधान—इसका उत्तर श्लोकके उत्तरार्ध भागसे दिया गया है। इस यथार्थवाद नामक एक ही गुणके वर्णनसे अन्यमतोके देवताओंसे भगवानकी विशिष्टता सिद्ध होती है, इस लिये इस एक गुणके स्तवनसे भगवानके संपूर्ण गुणोंका स्तवन होजाता है।

अथ प्रस्तुतगुणस्तुतिः सम्यक्परीक्षाभ्रमाणां दिव्यहैशामेवौर्चितीमञ्चति, नीर्वाण्डैशां भवाहशामित्याशङ्कां विशेषणद्वारेण निराकरोति। यतोऽयं जनः परीक्षा-विधिदुर्विदग्धः—अधिकृतगुणविशेषपरीक्षणविधौ दुर्विदग्धः—पण्डितमन्य इति यावत्। अयमाज्ञयः। यद्यपि जगद्गुरोर्यथार्थवादित्वगुणपरीक्षा माहशां मतेरगोचरः, तथापि भक्तिश्रद्धातिशयात् तस्यामहमात्मानं विदग्धमिव मन्य इति। विशुद्धश्रद्धाभक्तिव्यक्ति-मात्रस्वरूपत्वात् स्तुतेः ॥ इति वृत्तार्थः ॥ २ ॥

शंका—उत्तम रीतिसे परीक्षा करनेमें समर्थ दिव्य-नेत्रवाले मुनीश्वर लोग ही भगवानके गुणोंकी स्तुति कर सकते हैं, आप जैसे छद्मस्थोंमें स्तुति करनेकी योग्यता नहीं है ? समाधान—प्रस्तुत गुणोंकी परीक्षामें अपनेको पंडित मानकर मैं ( हेमचन्द्र ) स्तुति आरंभ करता हूँ। तात्पर्य यह है, कि यद्यपि भगवानके यथार्थवादित्व गुणकी परीक्षा करना मेरी बुद्धिके बाहर है, फिर भी भक्ति और श्रद्धाके बश होकर मैं उस परीक्षामें अपनेको पंडित समझता हूँ। क्योंकि विशुद्ध श्रद्धा और भक्ति प्रगट करना ही स्तुति है। यह श्लोकका अर्थ है।

१ 'स्पृहावानेवायम्' पाठान्तरं। २ 'तत्किमर्थं तत्रोपेक्षा इत्याह्वान्योत्तरार्धमाह—' पाठान्तरं।

३ अतीन्द्रियज्ञानिना। ४ योग्यता। ५ छद्मस्थाना।

भावार्थ—यद्यपि भगवान् अनंत गुणोंसे भूषित हैं, परन्तु अन्यमतोंद्वारा मान्य आसोंसे भगवानकी असाधारणता दिखानेके लिये भगवानके ' यथार्थवाद ' गुणका स्तवन करना ही पर्याप्त है। अतएव हेमचन्द्राचार्य दूसरे गुणोंके प्रति श्रद्धा रखते हुए भी यहाँपर भगवानके ' यथार्थवाद ' गुणकी ही स्तुति करते हैं।

अथ ये कुतीर्थ्याः कुशास्त्रवासनावासितस्वान्ततया त्रिभुवनस्वामिनं स्वामित्वेन न प्रतिपन्नाः, तानपि तत्त्वविचारणां प्रति शिक्षयन्नाह—

मिथ्याशास्त्रोंकी वासनासे दूषित परमतावलम्बी तीनलोकके स्वामी जिनभगवानको स्वामी नहीं मानते, उन्हें उपदेश देनेके लिये कहते हैं—

गुणेष्वसूयां दधतः परेऽमी मा शिश्रियन्नाम भवन्तमीशम् ।

तथापि संमील्य विलोचनानि विचारयन्तां नयवर्त्म सत्यम् ॥३॥

श्लोकार्थ—हे नाथ, यद्यपि आपके गुणोंमें ईर्ष्या रखनेवाले कुमतावलम्बी आपको स्वामी नहीं मानते, परन्तु ये लोग आपके सच्चे न्याय-मार्गको ज़रा नेत्रोंको बन्द करके विचार करें।

अमी इति—“ अदसस्तु विप्रकृष्टे ” इति वचनात् तत्त्वातत्त्वविमर्शवाह्यतया दूरीकरणाईत्वाद् विप्रकृष्टाः, परे—कुतीर्थिकाः, भवन्तं—त्वाम्, अनन्यसामान्यसकलगुण-निलयमपि; मा ईशं शिश्रियन्—मा स्वामित्वेन प्रतिपद्यन्ताम् । यतो गुणेष्वसूयां दधतः—गुणेषु बद्धमत्सराः गुणेषु दोषाविष्करणं ह्यसूया, यो हि यत्र मत्सरी भवति स तदाश्रयं नानुरुध्यते, यथा माधुर्यमत्सरी करभः पुण्ड्रेष्णुकाण्डम् । गुणाश्रयश्च भवान् । एवं परतीर्थिकानां भगवदाज्ञाप्रतिप्रति प्रतिषिध्य स्तुतिकारो माध्यस्थ्यमिवास्थाय, तान् प्रति हितशिक्षासुत्तारार्थेनोपदिशति । तथापि—त्वदाज्ञाप्रतिपत्तेरभावेऽपि, लोचनानि नेत्राणि—संमील्य—मिलितपट्टीकृत्य, सत्यं—युक्तियुक्तं, नयवर्त्म—न्यायमार्गं, विचार-यन्तां—विमर्शविषयीकुर्वन्तु ॥

व्याख्यार्थ—‘ अमी परे भवन्तं मां ईशं शिश्रियन्, यतः गुणेषु असूयां दधतः ’  
—अच्छे बुरेका विचार न करनेवाले परमतावलम्बी असाधारण गुणोंके समूह आपको ईश्वर नहीं मानते, क्योंकि वे आपके गुणोंमें ईर्ष्या करते हैं। गुणोंके रहते हुए भी दोषोंके ढूँढ़नेको असूया ( ईर्ष्या ) कहते हैं। जो जिन गुणोंमें ईर्ष्या करता है, वह उन गुणोंको गुणरूपसे नहीं स्वीकार करता। जैसे मीठे रससे ईर्ष्या करनेवाला

१ इदमस्तु अनिकृष्टे समीपतरवर्ति चैतदो रूपम् । अदसस्तु विप्रकृष्टे तदिति परोक्षे विजानीयात् ॥ १ ॥  
इति सपूर्णः श्लोकः ।

केंट मीठे गन्नेको नहीं चाहता । परन्तु आपमें गुण अवश्य मौजूद हैं । इस प्रकार भगवानकी आज्ञाका प्रतिषेध करनेवाले परमतावलम्बियोंके प्रति उदासीन भाव रखते हुए आचार्य उपदेश करते हैं । तथापि—आपकी आज्ञाको न मानकर भी तैथिक लोग आँखें बन्द करके आपके युक्तियुक्त न्याय—मार्गका जरा विचार तो करें ।

अत्र च विचारयन्तामित्यात्मनेपदेन फलवत्कर्तृविषयेष्वैवं ज्ञापयत्याचार्यो यदवितथनयपथविचारणया तेषामेव फलं, वयं केवलमुपदेष्टारः । किं तत्फलम् ? इति चेत्, प्रेक्षावचेति ब्रूमः । संमील्य विलोचनानीति च वदतः प्रायस्तत्त्वविचारणमेकाग्रताहेतुनयननिमीलनपूर्वकं लोके प्रसिद्धमित्याभिप्रायः । अथवा अयमुपदेशस्तेभ्योऽरोचमान एवाचार्येण वितीर्यते; ततोऽस्वदमानोऽप्ययं कटुकौषधपानन्यायेनायतिसुखत्वाद् भवद्भिर्नेत्रे निमील्य पेय एवेत्याकृतम् ॥

यहाँ 'विचारयन्ता' आत्मनेपदका प्रयोग किया गया है, इस लिये क्रियाका फल कर्ताको ही मिलना चाहिये । अर्थात् सबे न्याय—मार्गका विचार करनेसे तैथिक लोगोंको ही फल मिलेगा क्योंकि हम तो केवल उपदेशके देनेवाले हैं । प्रेक्षावान होना ही फलकी सार्थकता है । यहाँ किसी तत्त्वको विचार करते समय एकाग्रता प्राप्त करनेके लिये आँखोंको बन्द कर विचार करनेकी लौकिक विधिका सूचन किया गया है । अथवा उपदेशके रुचिकर नहीं होनेपर भी आचार्य इसका उपदेश देते हैं । अतएव 'कटुक औषध—पान' न्यायसे इस उपदेशके कटुक होनेपर भी यह उपदेश आगामी कालमें सुखकर होगा, इसलिये इस उपदेशको आँखें बन्द करके पान करना चाहिये ।

ननु यदि च पारमेश्वरे वचासि तेषामविवेकातिरेकादरोचकता, तत्किमर्थं तान् प्रत्युपदेशल्लेश इति ? नैवम् । परोपकारसारप्रवृत्तीनां महात्मनां प्रतिपाद्यगतां रुचिमरुचिं चानपेक्ष्य हितोपदेशप्रवृत्तिदर्शनात्; तेषां हि परार्थस्यैव स्वार्थत्वेनाभिमतत्वात्; न च हितोपदेशादपरः पारमार्थिकः परार्थः । तथा चार्षम्—

“रूसर्षं वा परो मा वा, विसं वा परियत्तज्ज ।

भासियन्वा हिया भासा सपक्खगुणकारिया ॥”

उवाच च वाचकमुत्तैः—

“नं भवति धर्मः श्रोतुः सर्वस्यैकान्ततो हितश्रवणात् ।

ह्रुवतोऽनुग्रहजुद्धया ववतुस्त्वेकान्ततो भवति ॥”

इति वृत्तार्थः ॥ ३ ॥

१ बोध्यलान्विषयिणीम् । २ छाया—रुषु वा परो मा वा विषं वा पर्यटम् । भाषितव्या हिता माषा स्वपक्षगुणकारिका । एतदर्थक एव श्लोको श्रीहेमचन्द्रकृतश्रेणिकचरित्रे द्वितीयसर्गे ३२ उपलभ्यते । तथाहि—  
परो कम्पु वा मा वा विषवत् प्रतिभाद् वा । भाषितव्या हिता माषा स्वपक्षगुणकारिणी ॥ ३२ ॥  
३ उमास्वातिः । अयमुमास्वामीत्यपि मण्यते । ४ तत्त्वार्थसूत्र संबन्धकारिकासु २९ श्लोकः ।

शंका—यदि अविवेककी प्रचुरतासे किसीको जिनेन्द्र भगवानके वचनोंमें रुचि नहीं होती, तो आप उसे क्यों उपदेश देनेका परिश्रम उठाते हैं ? समाधान—यह बात नहीं है। परोपकार स्वभाववाले महात्मा पुरुष किसी पुरुषकी रुचि और अरुचिको न देखकर हितका उपदेश करते हैं। क्योंकि महात्मा लोग दूसरेके उपकारके ही अपना उपकार समझते हैं। हितका उपदेश देनेके बराबर दूसरा कोई पारमार्थिक उपकार नहीं है। ऋषियोने भी कहा है—“ उपदेश दिया जानेवाला पुरुष चाहे रोष करे, चाहे वह उपदेशको विषरूप समझे, परन्तु हितरूप वचन अवश्य कहने चाहिये” उमास्वाति वाचकमुख्यने भी कहा है—“सभी उपदेश सुननेवालोंको पुण्य नहीं होता है। परन्तु अनुग्रह बुद्धिसे हितका उपदेश करनेवालेको निश्चय ही पुण्य होता है।” यह श्लोकका अर्थ है।

भावार्थ—एकान्तरूपसे वस्तु-तत्त्वको स्वीकार करनेवाले अन्यमतावलम्बी आपके गुणोंमें ईर्ष्याबुद्धि रखते हुए आपको अपना इष्टदेव नहीं मानते। परन्तु यदि वे लोग एकान्तका आग्रह छोड़कर आपके प्रतिपादन किये हुए न्याय-मार्गका विचार करें, तो उन्हें आपकी महत्ता स्वयं ही प्रगट हो जायगी।

अथ यथावन्नयवर्त्मविचारमेव प्रपञ्चयितुं पराभिप्रेततत्त्वानां प्रामाण्यं निराकुर्वन्नादितस्तावत्काव्यषट्केनौल्लङ्घ्यमताभिमततत्त्वानि दूषयितुक्तामस्तदन्तःपातितौ प्रथमतः सामान्यविशेषौ दूषयन्नाह—

अब 'यथार्थ नयमार्ग' का ही विचार करनेके लिये परमतावलम्बियोंद्वारा मान्य तत्त्वोंकी प्रमाणताका निराकरण करनेके वास्ते छह श्लोकोंमें वैशेषिकमतके तत्त्वोंमें दूषण बताते हुए पहले पहल 'सामान्य विशेष' में दोष दिखाते हैं।

स्वतोऽनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजो भावा न भावान्तरनेयरूपाः ।

परात्मतत्त्वाद्दत्थात्मतत्त्वाद् द्वयं वदन्तोऽकुशलाः स्वलन्ति ॥ ४ ॥

श्लोकार्थ—पदार्थ स्वभावसे ही सामान्यविशेषरूप हैं, उनमें सामान्य-विशेषकी प्रतीति करानेके लिये पदार्थांतर माननेकी आवश्यकता नहीं। इस लिये जो अकुशलवादी पररूप और मिथ्यारूप सामान्य-विशेषको पदार्थसे भिन्नरूप कथन करते हैं, वे न्याय-मार्गसे अष्ट होते हैं।

अभ्रवन्, भवन्ति, भविष्यन्ति, चेति भावाः—पदार्थाः, आत्मपुद्गलादयस्ते; स्वत इति—सर्व हि वाक्यं सावधारणमामनन्ति इति स्वत एव—आत्मीयस्वरूपा-देव, अनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजः—एकाकारा प्रतीतिरेकशब्दवाच्यता चानुवृत्तिः ।

१ अनुवृत्तिः—अन्वयः । व्यतिवृत्तिः—व्यतिरेकः । २ पूरणगलनवर्माण-पुद्गलाः ( दशवैकालिक-प्रथमाध्ययने ) ।

यतिवृत्तिः—व्यावृत्तिः, सजातीयविजातीयेभ्यः सर्वथा व्यवच्छेदः; ते उभे अपि संवलिते भजन्ते—आश्रयन्तीति अनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजः, सामान्यविशेषोभयात्मका इत्यर्थः ॥

व्याख्यार्थ—आत्मा और पुद्गलादि पदार्थ अपने स्वरूपसे ही अर्थात् सामान्य और विशेष नामक पृथक् पदार्थोंकी बिना सहायताके ही सामान्यविशेषरूप होते हैं। एकाकार और एक नामसे कही जानेवाली प्रतीतिको अनुवृत्ति अथवा सामान्य कहते हैं। सजातीय और विजातीय पदार्थोंसे सर्वथा अलग होनेवाली प्रतीतिको व्यावृत्ति अथवा विशेष कहते हैं। आत्मा और पुद्गल आदि पदार्थ स्वभावसे ही इन दोनों धर्मोंसे—सामान्य-विशेषसे युक्त हैं।

अस्यैवार्थस्य व्यतिरेकमाह । न भावान्तरनेयरूपा इति । नेति निषेधे । भावान्तराभ्यां—पराभिमतार्थां द्रव्यगुणकर्मसमवायेभ्यः पदार्थान्तराभ्यां भावव्यतिरिक्त-सामान्यविशेषाभ्यां । नेयं—प्रतीतिविषयं प्रापणीयं । रूपं—यथासंख्यमनुवृत्तिव्यतिवृत्तिलक्षणं स्वरूपं येषां ते तयोक्ताः । स्वभाव एव ह्ययं सर्वभावानां यदनुवृत्तिव्यावृत्तिप्रत्ययौ स्वत एव जनयन्ति । तथाहि । घट एव तावत् पृथुशुभ्रोदराद्याकारवान् प्रतीतिविषयीभवन् सन्नन्यानपि तदाकृतिभृतः पदार्थान् घटरूपतया घटकशब्दवाच्यतया च प्रत्याययन् सामान्याख्यां लभते । स एव चेतरेभ्यः सजातीयविजातीयेभ्यो द्रव्यक्षेत्रकालभावैरात्मानं व्यावर्तयन् विशेषव्यपदेशमश्नुते । इति न सामान्यविशेषयोः पृथक्पदार्थान्तरत्वकल्पनं न्याय्यम् । पदार्थधर्मत्वेनैव तयोः प्रतीयमानत्वात् । न च धर्मा धर्मिणः सकाशादत्यन्तं व्यतिरिक्ताः । एकान्तभेदे विशेषणविशेष्यभावानुपपत्तेः, करभरासभयोरिव धर्मधर्मिण्यपदेशाभावप्रसङ्गाच्च । धर्माणामपि च पृथक्पदार्थान्तरत्वकल्पने एकस्मिन्नेव वस्तुनि पदार्थानन्त्यप्रसङ्गः । अनन्तधर्मकत्वाद् वस्तुनः ॥

इसीको प्रकारान्तरसे कहते हैं । आत्मा पुद्गलादि पदार्थ, वैशेषिकोंद्वारा मान्य द्रव्य, गुण, कर्म और समवायसे पृथक् सामान्य और विशेषसे, भिन्न नहीं हैं। क्योंकि स्वयं ही सामान्य और विशेषरूप ज्ञानको उत्पन्न करना पदार्थोंका स्वभाव है। उदाहरणके लिये मोटा, गोल, उदर आदि आकारवाला घड़ा स्वयं ही उसी आकृतिके अन्य पदार्थोंको भी घटरूप और घटशब्दरूप जानता हुआ 'सामान्य' कहा जाता है। इस लिये घटको छोड़कर घटसामान्य अथवा घटत्व कोई पृथक् वस्तु नहीं है। (क्या घड़ा दूसरे सजातीय और विजातीय पदार्थोंसे द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव<sup>में</sup> अनुसार व्यावृत्ति करता हुआ 'विशेष' कहा जाता है। अतएव सामान्य और, इस लिये तमको पदार्थ मानना न्यायसंगत नहीं है। क्योंकि सामान्य—विशेषका ज्ञान पद<sup>के</sup> अनुसार घट<sup>में</sup>



रूपसे ही होता है। तथा धर्मा (गुणी) से धर्म सर्वथा भिन्न नहीं होते। क्योंकि धर्म और धर्माको सर्वथा भिन्न माननेसे विशेषण-विशेष्यसंबंध नहीं बन सकता। उदाहरणके लिये ऊँट और गधा दोनों सर्वथा भिन्न हैं, इस लिये इनमें धर्म-धर्मासंबंध नहीं हो सकता। यदि धर्मको धर्मासे अलग पदार्थ माना जाय, तो एक ही वस्तुमें अनेक पदार्थोंका प्रसंग होगा कारण कि, वस्तु अनन्तधर्मात्मक होती है। भाव यह है, कि वैशेषिक लोग द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, और समवाय इन छह पदार्थोंको स्वीकार करते हैं। इन छह पदार्थोंमें सामान्य और विशेष नामक पदार्थ द्रव्य, गुण, कर्म आदिसे भिन्न माने गये हैं। दूसरे शब्दोंमें, वैशेषिक मतके अनुसार पदार्थोंमें 'सामान्य-विशेष' का ज्ञान होना पदार्थोंका गुण (धर्म) नहीं है, बल्कि यह ज्ञान सामान्य और विशेष नामके भिन्न पदार्थोंसे होता है। उदाहरणके लिये घटत्व घटका गुण नहीं है, यह घटमें सामान्यसंबंधसे रहता है। इसी प्रकार नीलपीत आदि भी घटके गुण नहीं हैं, घटमें विशेषसंबंधसे रहते हैं। जैनदर्शन अनेकांतात्मक (सामान्यविशेषात्मक) है, इस लिये वह वैशेषिकोके इस सिद्धांतका खंडन करता है। जैनदर्शनके अनुसार पदार्थोंमें स्वभावसे ही सामान्य-विशेषकी प्रतीति होती है। क्योंकि सामान्य-विशेष पदार्थोंके ही गुण हैं, कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं। धर्मासे धर्म भिन्न नहीं हो सकता। अतएव सामान्य-विशेषको भिन्न पदार्थ स्वीकार करना अयुक्तियुक्त है।

तदेवं सामान्यविशेषयोः स्वतत्त्वं यथावदनवबुध्यमाना अकुशलाः—अतत्त्वाभि-  
निविष्टेष्टद्वयः तीर्थान्तरिीया स्वखलन्ति-न्यायमार्गाद् अश्रयन्ति-निरुत्तरीभवन्तीत्यर्थः।  
स्वखलनेन चात्र प्रामाणिकजनोपहसनीयता ध्वन्यते। किं कुर्वाणाः, द्वयम् अनुवृत्ति-  
व्यावृत्तिलक्षणं प्रत्ययद्वयं वदन्तः। कस्मादेतत्प्रत्ययद्वयं वदन्तः, इत्याह। परात्मत-  
त्त्वात्-परौ पदार्थेभ्यो व्यतिरिक्तत्वादन्यौ परस्परनिरपेक्षौ च यौ सामान्यविशेषौ  
तयोर्थादात्मतत्त्वंस्वरूपम् अनुवृत्तिव्यावृत्तिलक्षणं, तस्मात्तदाश्रित्येत्यर्थः। “गम्येयक-  
कर्मधारे” इत्यनेन पञ्चमी। कथंभूतात् परात्मतत्त्वाद्, इत्याह। अतथात्मतत्त्वाद्  
मा भूत् पराभिमतस्य परात्मतत्त्वस्य सत्यरूपतेति विशेषणमिदम्। यथा येनै-  
कान्तभेदलक्षणेन प्रकारेण परैः प्रकल्पितं, न तथा तेन प्रकारेणात्मतत्त्वं स्वरूपं  
अष्टसु तत्तथा। तस्मात् यतः पदार्थेष्वविष्वग्भावेन सामान्यविशेषौ वर्तते; तैश्च तौ  
परत्वेन कल्पितौ। परत्वं चान्यत्वं तच्चैकान्तभेदाविनाभावि ॥

स्वत इति—सर्व सामान्य-विशेषके स्वरूपको ठीक ठीक न समझकर कदाग्रही तैरिक्त  
देव, अनुवृत्तिव्यनेके कारण प्रामाणिक मनुष्योंके हास्यास्पद होते हैं। कारण कि ये

१ अनुवृत्तिः—आ-

प्रथमाध्ययने)।

:। २ हैमखण्डम्। २।२।७४। ३ अपृथग्भावेन।

लोग सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे भिन्न और परस्पर निरपेक्ष स्वीकार करते हैं। परंतु यह मान्यता सत्य नहीं है। क्योंकि सामान्य-विशेष पदार्थोंमें अभिन्न रूपसे रहते हैं, और वैशेषिकोंने सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे एकान्तभिन्न माना है। वैशेषिक लोग सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे सर्वथा भिन्न स्वीकार करते हैं। परन्तु जैनसिद्धान्तके अनुसार सामान्य-विशेष पदार्थोंके स्वभाव हैं, क्योंकि गुण-गुणीका एकान्त भेद नहीं बन सकता। जैनदर्शनमें सामान्य-विशेष पदार्थोंसे कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न स्वीकार किये गये हैं।

किञ्च, पदार्थेभ्यः सामान्यविशेषयोरैकान्तभिन्नत्वे स्वीक्रियमाणे एकवस्तुविषय-मनुवृत्तिव्यावृत्तिरूपं प्रत्ययद्वयं नोपपद्येत । एकान्ताभेदे चान्यतरस्यासत्त्वप्रसङ्गः । सामान्यविशेषव्यवहाराभावश्च स्यात् । सामान्यविशेषोभयात्मकत्वेनैव वस्तुनः प्रमाणेन प्रतीतेः । परस्परनिरपेक्षप्रसस्तु पुरस्तात्त्रिलोठयिष्यते । अत एव तेषां वादिनां स्वखलनक्रिययोपहसनीयत्वमभिव्यज्यते । यो हि अन्यथास्थितं वस्तुस्वरूपमन्यथैव प्रतिपद्यमानः परेभ्यश्च तथैव प्रज्ञापयन् स्वयं नष्टः पराभाशयति न खलु तस्मादन्य उपहासपात्रम् ॥ इति वृत्तार्थः ॥ ४ ॥

तथा सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे सर्वथा-भिन्न माननेपर एक वस्तुमें सामान्य और विशेष संबंध नहीं बन सकते। क्योंकि पदार्थोंके सामान्य-विशेषसे एकान्त-भिन्न होनेके कारण पदार्थ और सामान्य-विशेषका संबंध ही नहीं हो सकता यदि सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे सर्वथा अभिन्न मानें, तो पदार्थ और सामान्य-विशेषके एकरूप हो जानेसे दोनोंमेंसे एकका अभाव मानना चाहिये। तथा इस तरह सामान्य-विशेषका व्यवहार संभव हो सकेगा, क्योंकि प्रमाणसे सामान्य-विशेषरूप ही वस्तुकी प्रतीति होती है। सामान्य मौजूद हैं। परस्पर निरपेक्षताका आगे खंडन किया जावेगा (देखो १४ वीं कारिकाककी अनित्यता इसीलिये वादियोंके स्वखलनसे यहाँ उनके हास्यास्पद होनेका सूचन किया कुशलं, शिवक, घट वस्तुके अमुक स्वरूपको उस रूपसे स्वीकार न करके अन्यथा रूपसे स्वीको प्राप्त कर लेनेपर दूसरोको भी उसी तरह प्रतिपादन करता है, वह पुरुष स्वयं नष्ट होता हैत्येक पुरुषको मिट्टीका करता है। इसवास्ते ऐसा पुरुष हास्यका पात्र होता ही है। यह श्लोकका अर्थ अनित्यत्व दोनों भावार्थ—इस श्लोकमें वैशेषिकदर्शनके द्वारा मान्य सामान्य-विशेषका ही दीपकका प्रयोग है। वैशेषिकोंका कहना है, कि सामान्य और विशेष पदार्थोंसे भिन्न और सिद्ध किया निरपेक्ष हैं। उदाहरणके लिये वैशेषिकमतके अनुसार घटमें घटत्व सामान्यसंबंधसे रहता है, तथा नीलपीतादि विशेषसंबंधसे रहता है। परन्तु जैनदर्शन अनेकान्तरूप है, इस लिये एकको सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे एकान्त-भिन्न स्वीकार नहीं करता। जैनदर्शनके अनुसार घटमें घटत्व अथवा नीलपीतादि किसी अन्य संबंधविशेषसे नहीं रहते, ये स्वयं घटके ही गुण हैं।

इस लिये पदार्थोंसे सर्वथा भिन्न सामान्य और विशेष नामके पदार्थोंको स्वीकार करने आवश्यकता नहीं है ।

अथ तदभिमतानेकान्तनित्यानित्यपक्षौ दूषयन्नाह—

अत्र वैशेषिकोके एकान्त नित्य और एकांत अनित्य पक्षमें दोष दिखाते हैं—

आदीपमाव्योम समस्वभावं स्याद्वादमुद्रानतिभेदि वस्तु ।

तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्यदिति त्वदाज्ञाद्विषतां प्रलापाः ॥ ५ ॥

श्लोकार्थ—दीपकसे लेकर आकाश तक सभी पदार्थ नित्यानित्य स्वभाववाले क्योकि कोई भी वस्तु स्याद्वादकी मर्यादाको उल्लंघन नहीं करती । ऐसी वस्तुस्थितिमें आपके विरोधी लोग दीपक आदिको सर्वथा अनित्य और आकाश आदिको सर्वथा नित्य स्वीकार करते हैं ।

आदीपं—दीपादारभ्य, आव्योम—व्योम मर्यादीकृत्य, सर्ववस्तुपदार्थस्वरूपं, समस्वभावं—समः तुल्यः, स्वभावः—स्वरूपं यस्य तत्तथा । किञ्च वस्तुनः स्वरूपं द्रव्यपर्यात्मकत्वमिति ब्रूमः । तथा च वाचकमुख्यः—“ उत्पादव्ययप्रौव्ययुक्तं सत् ” इति । समस्वभावत्वं कुतः । इति विशेषणद्वारेण हेतुमाह—स्याद्वादमुद्रानतिभेदि—स्यादित्यव्ययप्रनेकान्तद्योतकम् । ततः स्याद्वादः—अनेकान्तवादः, नित्यानित्याद्यनेकधर्मशब्दलैकवस्त्वभ्युपगम इति यावत् । तस्य मुद्रा—मर्यादा, तां, नातिभिन्नति—नातिक्रामतीति स्वल्पनेन—मुद्रानतिभेदि । यथा हि न्यायैकनिष्ठे राजनि राज्याश्रियं शासति सति सर्वाः व्यावृत्तिलक्षण नातिवर्तितुमीश्वरे, तदतिक्रमे तासां सर्वार्थहानिभावात् एवं विजयिनि च्चात्—परौ पदाद्दमहानरेन्द्रे, तदीयमुद्रां सर्वेऽपि पदार्था नातिक्रामन्ति; तदुल्लङ्घने तयोर्यदात्मतत्त्वंस्वरूपहानिप्रसक्तेः ॥

कर्मधारे ” इत्यनेन—दीपसे लेकर आकाशपर्यन्त सब पदार्थोंका स्वरूप एकसा है । मा भूत् पराभि स्वभावको द्रव्य और पर्यायरूप मानते हैं । वाचकमुख्य भी कहते हैं, एकांतभेदलक्षणे—आदि, व्यय और प्रौव्यसे युक्त है वह सत् है । ” अतएव वस्तुका स्वभाव नित्य, अष्टसु तत्त्वा अनेक धर्मोंके धारक स्याद्वादकी मर्यादाको उल्लंघन नहीं करता । जिस प्रकार प्रजाके शासन करनेपर उसकी प्रजा राज्यमुद्राका उल्लंघन नहीं कर सकती, क्योंकि उल्लंघन करनेपर प्रजाके सर्वस्वका नाश होता है । उसी प्रकार विनयी निष्कण्ठ स्वतः—स्याद्वाद महाराजाके विद्यमान रहते हुए कोई भी पदार्थ स्याद्वादकी मर्यादाको अतिक्रमण नहीं करे । क्योकि इस मर्यादाके उल्लंघन करनेपर पदार्थोंका स्वरूप नहीं बन सकता ।

सर्ववस्तूनां समस्वभावत्वकथनं च परामीष्टस्यैकं वस्तु व्योमादि नित्यमेव; अन्यच्च प्रदीपादि अनित्यमेव इति वादस्य प्रतिज्ञेपवीजम् । सर्वे हि भावा द्रव्यार्थिकनयापेक्षया नित्याः; पर्यायार्थिकनयादेशात् पुनरनित्याः । तत्रैकान्तानित्यतया परैरङ्गीकृतस्य प्रदीपस्य ताघन्नित्यानित्यत्वव्यवस्थापने दिङ्मात्रमुच्यते ॥

यहाँ सब पदार्थोंके द्रव्य और पर्यायरूप कथन करनेसे आकाश आदिके सर्वथा नित्यत्व और प्रदीप आदिके सर्वथा अनित्यत्वका खंडन हो जाता है । कारण कि सभी पदार्थ द्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षासे नित्य और पर्यायार्थिककी अपेक्षासे अनित्य हैं । यहाँ पर परवादियोंद्वारा मान्य दीपककी एकान्त अनित्यतापर विचार करते हुए दीपकको नित्य-अनित्य सिद्ध करनेके लिये कुछ संक्षेपमें कहा जाता है ।

तथाहि । प्रदीपपर्यायापन्नास्तैजसाः परमाणवः स्वरसंतस्तैलक्षयाद् वाताभिघाताद्वा ज्योतिष्पर्यायं पारित्यज्य तमोरूपं पर्यायान्तरमाश्रयन्तोऽपि नैकान्तेनानित्याः ; पुद्गलद्रव्यरूपतयावस्थितत्वात् तेषाम् । नञ्चैतावतैवानित्यत्वं यावता पूर्वपर्यायस्य विनाशः; उत्तरपर्यायस्य चोत्पादः । न खलु मृदद्रव्यं स्यात्संकाशकुकुशूलशिवक-घटाद्यवस्थान्तराण्यापद्यमानमप्येकान्ततो विनष्टम् ; तेषु मृदद्रव्यानुगमस्यावाल्लोपोपलं प्रतीतत्वात् । न च तमसः पौद्गलिकत्वमसिद्धम् ; चाक्षुषत्वान्यथानुपपत्तेः; प्रदीपालोकवत् ॥

दीपककी पर्यायमें परिणत तैजस परमाणु तेलके समाप्त हो जानेसे अथवा हवाका शोका लगनेसे प्रकाशरूप पर्याय छोड़कर तमरूप पर्यायको प्राप्त करनेपर भी सर्वथा अनित्य नहीं हैं । क्योंकि तेजके परमाणु तमरूप पर्यायमें भी पुद्गल द्रव्यरूपसे मौजूद हैं । तथा पूर्वपर्यायके नाश और उत्तरपर्यायके उत्पन्न होने मात्रसे ही दीपककी अनित्यता सिद्ध नहीं होती । उदाहरणके लिये मिट्टी द्रव्यके खासक, कोश, कुशूल, शिवक, घट (मिट्टीके पिंडसे घड़ा बनने तक उत्तरात्तर अवस्थायें) आदि अवस्थाओंको प्राप्त कर लेनेपर भी मिट्टीका सर्वथा नाश नहीं होता । क्योंकि खासक आदि पर्यायोंमें प्रत्येक पुरुषको मिट्टीका ज्ञान होता है । जैनदर्शनके अनुसार संसारके समस्त पदार्थोंमें नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों धर्म विद्यमान हैं । इस लिये दीपकमें भी नित्यत्व और अनित्यत्व धर्म पाये जाते हैं । दीपकका अनित्यत्व सर्व साधारणमें प्रसिद्ध ही है । इस लिये यहाँ दीपकमें केवल नित्यत्व सिद्ध किया जाता है । नैयायिक लोग अंधकारको अंशवरूप मानते हैं, इस लिये नैयायिकोंके अनुसार अंधकार कोई स्वतंत्र पदार्थ न होकर वह केवल प्रकाशका अभाव मात्र है । इस लिये तमको अभावरूप माननेसे नैयायिक दीपकको नित्य नहीं मानते । परंतु जैनसिद्धांतके अनुसार तम

केवल प्रकाशका अभाव मात्र नहीं है, वह प्रकाशकी तरह ही स्वतंत्र द्रव्य है। जैनदर्शनमें प्रकाशकी तरह अंधकारको भी पुद्गलकी पर्याय माना है। जैनसिद्धांतके अनुसार तेजके परमाणु दीपककी पर्यायमें परिणत होते हैं। जब तेल आदि समाप्त हो जाता है, अथवा हवाका शोका लगता है, उस समय ये ही परमाणु प्रकाशकी पर्याय छोड़कर तमकी पर्यायमें बदल जाते हैं। जैनदर्शनके अनुसार केवल पर्यायान्तरको प्राप्त करना ही अनित्यत्वका लक्षण नहीं है। उदाहरणके लिये मिट्टीका घडा बनाते समय मिट्टी अनेक पर्यायोंको धारण करती है, परन्तु इन अनेक पर्यायोंमें मिट्टीका नाश नहीं हो जाता, मिट्टी हरेक पर्यायमें सदा विद्यमान रहती है। इसी तरह दीपकके तेज परमाणुओका अंधकार परमाणुओंमें परिणमन होनेसे द्रव्यका नाश ( अनित्यत्व ) नहीं होता। यह केवल परमाणुओका एक पर्यायसे दूसरी पर्यायमें पलट जाना मात्र है। इस लिये हमें दीपकको सर्वथा अनित्य ही नहीं कहना चाहिये। क्योंकि तम अभावरूप नहीं है। पर्यायसे पर्यायान्तर होनेको ही तम कहते हैं। अंधकारका पौद्गलिक होना असिद्ध नहीं है क्योंकि वह प्रकाशकी तरह चक्षुका विषय है। जो जो चक्षुका विषय होता है, वह पौद्गलिक होता है। प्रकाशकी तरह अंधकार भी चक्षुका विषय है, इस लिये वह पौद्गलिक है।

अथ यच्चाक्षुषं तत्सर्वं स्वप्रतिभासे आलोकमपेक्षते । न चैवं तमः । तत्कर्यं चाक्षुषम् ३। नैवम् । उल्लादीनामालोकमन्तरेणापि तत्प्रतिभासात् । यैस्त्वस्मदादिभिरन्यच्चाक्षुषं घटादिकमालोकं विना नोपलभ्यते तैरपि तिमिरमालोकयिष्यते । विचित्रत्वात् भावानाम् । कथमन्यथा पीतश्वेतादयोऽपि स्वर्णसुक्ताफलाद्या आलोकपेक्षदर्शनाः । प्रदीपचन्द्रादयस्तु प्रकाशान्तरनिरपेक्षाः । इति सिद्धं तमश्चाक्षुषम् ॥

शंका—जो चाक्षुष पदार्थ है, वह प्रतिभासित होनेमें आलोककी अपेक्षा रखता है। परन्तु तमके प्रतिभासमें प्रकाशकी ज़रूरत नहीं, इस लिये तम चक्षुका विषय नहीं कहा जा सकता। समधान—उक्त व्याप्ति ठीक नहीं है। क्योंकि उरुल आदि विना आलोकके भी तमको देखते हैं। यह ठीक है, कि हम चाक्षुष घट पट आदिको विना प्रकाशके नहीं देखते, परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है, कि हमें तमके देखनेमें भी प्रकाशकी आवश्यकता पड़े। संसारमें पदार्थोंके स्वभाव विचित्र होते हैं। इसीलिये पीत सुवर्ण और श्वेत मोती बगैरह तैजस होनेपर भी विना प्रकाशके प्रतिभासित नहीं होते, तथा दीपक, चन्द्र आदि प्रकाशके विना ही दृष्टिगोचर होते हैं। अतएव तम चाक्षुष है।

रूपवत्त्वाच्च स्पर्शवत्त्वमपि प्रतीयते; शीतस्पर्शप्रत्ययजनकत्वात् । यानि त्वनिविहायवत्वमप्रतिधातित्वमनुद्भूतस्पर्शविशेषत्वमप्रतीयमानखण्डावयविद्रव्यप्रविभागत्वमित्यादीनि तमसः पौद्गलिकत्वनिषेधाय परैः साधनान्युपन्यस्तानि तानि प्रदीपप्रभादृष्टान्तेनैव प्रतिषेध्यानि; तुल्ययोगक्षेमत्वात् ॥

तथा अंधकार रूपवान होनेके कारण स्पर्शवान भी है । क्योंकि इसमें शीतस्पर्शका ज्ञान होता है । वैशेषिक लोग तमको पौद्गलिक निषेध करनेके लिये ( १ ) कठोर अवयवोंका न होना, ( २ ) अप्रतिघाति होना, ( ३ ) स्पर्शका न होना, ( ४ ) खंडित अवयवरूप द्रव्यके विभागकी प्रतीति न होना, आदि हेतु देते हैं । इन हेतुओंको ग्रन्थकार प्रदीपकी प्रभाके दृष्टांतसे खंडित करते हैं । क्योंकि अंधकार और प्रदीपप्रभा दोनो ही समान हैं । तात्पर्य यह है, कि जैनदर्शनमें प्रकाश और अंधकारको पुद्गलकी पर्याय माना है । अतएव प्रकाशकी तरह अंधकार भी एक स्वतंत्र वस्तु है । इस लिये अंधकार भी प्रकाशकी तरह चक्षुका विषय है । परन्तु वैशेषिकोंके मतमें प्रकाशका अभाव ही तम है, वह कोई स्वतंत्र द्रव्य नहीं । वैशेषिकोंका कहना है, कि जो घट पट पदार्थ चक्षुसे जाने जाते हैं, उन सबमें प्रकाशकी आवश्यकता होती है । परन्तु तमको जाननेमें प्रकाशकी ज़रूरत नहीं पडती, इस लिये तम चक्षुका विषय नहीं है, और इस लिये वह पुद्गलकी पर्याय भी नहीं कहा जा सकता । इसके उत्तरमें जैन आचार्योंका कथन है, कि वैशेषिकोंकी उपर्युक्त व्याप्ति ठीक नहीं कही जा सकती । कारण कि विष्टी, उल्ख वगैरह प्रकाशके न रहते हुए भी तमका ज्ञान करते हैं । इस लिये यह व्याप्ति नहीं बना सकते, कि समस्त चाक्षुष पदार्थ आलोककी अपेक्षा रखते हैं । सुवर्ण, मोती-वगैरह चाक्षुष होनेपर प्रकाशकी सहायतासे प्रतिभासित होते हुए देखे जाते हैं, परन्तु दीपक, चन्द्र वगैरह नहीं । इस लिये प्रकाशकी तरह तमको भी चक्षुका विषय मानना ही युक्तियुक्त है । अंधकारके चाक्षुष होनेसे जैनदर्शनमें उसे स्पर्शवान भी माना गया है । क्योंकि जैनदर्शनके अनुसार किसी पदार्थमें स्पर्श, रस, गंध और वर्णमेंसे किसी एकके रहने पर बाकीके तीन गुण उसमें अवश्य रहते हैं । यही पुद्गलका लक्षण भी है । परन्तु वैशेषिकोंको अंधकारमें स्पर्शत्व स्वीकार करना अर्थात् नहीं है । उनका कहना है, कि अंधकारमें कठोरता नहीं है, वह अप्रतिघाति है, उसमें स्पर्श और और विभाग नहीं हो सकता, इस लिये अंधकार पौद्गलिक नहीं कहा जा सकता । जैनदर्शनमें उक्त हेतुओंका प्रदीप-प्रभाके दृष्टांतसे खंडन किया गया है । जैनदर्शनके अनुसार अंधकार और दीपककी प्रभामें पर्यायरूपसे कोई अन्तर नहीं । इस लिये यदि वैशेषिक लोग दीपककी प्रभाको पौद्गलिक मानते हैं, उन्हे अंधकारको भी पुद्गलकी पर्याय मानना चाहिये । क्योंकि प्रकाशकी तरह अंधकार गमाचक्षते । पर्याय है, फिर दोनोमें इतनी विषमता क्यों ?

॥१५॥ इति तु

न्वयिरूपाद् यन्न

शंभं नित्यमिप्यते

तत्तत्सामग्रीसहकृतानां विसदृशकार्योत्पादकत्वस्यापि दर्शनात् । इदमेतः ।

वशाद् भास्वरूपस्यापि बन्धेरभास्वरूपधूमरूपकार्योत्पादनात् ।

२४  
प्रदीपः । यदापि निर्वाणादवर्गादेदीप्यमानो दीपस्तदापि नवनवपर्यायोत्पादविनाश-  
भाक्त्वात् प्रदीपत्वान्वयाच्च नित्यानित्य एव ॥

दीपकके तेजपरमाणु तमरूपमें कैसे परिणत हो सकते हैं, यह शंका भी निर्मूल है। क्योंकि पुद्गलोंकी अमुक सामग्रीका सहकार मिलनेपर विसदृश कार्योंकी भी उत्पत्ति होती है। उदाहरणके लिये प्रकाशमान अग्निसे गीले ईंधनके सहयोगसे अप्रकाशमान धूमकी उत्पत्ति होती है। इस लिये यह नियम नहीं है, कि तेजके परमाणुओसे तेजरूप कार्यकी ही उत्पत्ति हो, अंधकाररूप नहीं। क्योंकि तेजरूप अग्निसे भी अंधकाररूप धूमकी उत्पत्ति देखी जाती है। इस लिये यह सिद्ध होता है, कि दीपककी पर्यायमें परिणत तेजके परमाणु तेल आदिके क्षय हो जानेसे ही अंधकाररूप पर्यायान्तरको धारण करते हैं। वास्तवमें द्रव्यकी अपेक्षा दीपक नित्य है, वह केवल पर्यायकी अपेक्षासे ही अनित्य कहा जा सकता है। तथा दीपकके बुझनेसे पहले दैदीप्यमान दीपक अपनी नयी नयी पर्यायोंके उत्पन्न और नाश होनेकी अपेक्षा अनित्य है परन्तु इन पर्यायोंके बदलते रहनेपर भी हमें यह मान होता रहता है, कि एक ही दीपककी ये असंख्य पर्याय हैं, इस लिये दीपक नित्य है। इस लिये दीपकका नित्यानित्यत्व सिद्ध होता है।

एवं व्योमापिउत्पादव्ययप्रौव्यात्मकत्वाद् नित्यानित्यमेव । तथाहि । अवगाह-  
कानां जीवपुद्गलानामवगाहदानोपग्रह एव तल्लक्षणम् । “ अवकाशदानाकाशम् ” इति  
वचनात् । यदा चावर्गादेर्जीवपुद्गलाः प्रयोगतो विर्ससातो वा एकस्मान्नभःप्रदेशात्  
प्रदेशान्तरमुपसर्पन्ति तदा तस्य व्योन्नस्तैरवगाहकैः सममेकस्मिन् प्रदेशे विभागः  
उत्तरस्मिंश्च प्रदेशे संयोगः । संयोगविभागौ च परस्परं विरुद्धौ धर्मौ । तज्ज्ञेदे चावश्यं  
धर्मिणो भेदः । तथा चाहुः—“ अयमेव हि भेदो भेदहेतुर्वा यद्विरुद्धधर्माध्यासः  
कारणभेदश्चेति ” । ततश्च तदाकाशं पूर्वसंयोगविनाशलक्षणपरिणामापत्त्या विनष्टम्,  
उत्तरसंयोगोत्पादाख्यपरिणामानुभवाच्चोत्पन्नम् । उभयत्राकाशद्रव्यस्यानुगतत्वाच्चो-  
त्पादव्यययोरेकाधिकरणत्वम् ॥

इसी प्रकार आकाश भी उत्पाद, व्यय और प्रौव्यरूप होनेसे नित्य और अनित्य है।  
जीवोंके पुद्गलोंको अवकाश-दान देना ( स्थान देना ) ही आकाशका लक्षण  
भी विना भी है “ अवकाश देनेवालेको आकाश कहते हैं। ” जब आकाशमें रहनेवाले  
गोचर होते हैं- किसीकी प्रेरणासे अथवा अपने स्वभावसे आकाशके एक प्रदेशसे दूसरे  
रूपवत्त्वा

—उपकार इति तत्त्वार्थमाख्ये । २ उत्तराध्ययनसूत्रे अध्येयने २८ गाथा ९ । अत्र दृत्तं  
विडावयवत्वम्—त्रेजयगणिकृतायामिदमुपलभ्यते । ३ पुरुषशक्त्या । ४ स्वभावेन । ५ वस्तुनि द्विविधानि  
त्वमित्यादीनि तमसन्त्ये जलाहरणादिगुणवान् पटश्च शीतत्राणादिगुणवान् । तथा चटस्य काण  
प्रभादृष्टान्तेनैव प्रतिषेध्यानिः

प्रदेशमें जाते हैं, उस समय आकाशका जीव-पुद्गलोंके साथ एक प्रदेशमें विभाग और दूसरे प्रदेशमें संयोग होता है। ये संयोग और विभाग एक दूसरेके विरुद्ध हैं। इस लिये संयोग-विभागमें भेद होनेसे, संयोग-विभागको धारण करनेवाले आकाशमें भी भेद होना चाहिये। क्योंकि कहा भी है “विरुद्ध धर्मोंका रहना और भिन्न भिन्न कारणोंका होना यही भेद और भेदका कारण है।” यहाँपर लक्षण और कारणके भेदसे भेद दो प्रकारका बताया गया है। जैसे घट जल छाने और पट ठंडसे बचाने के काममें आता है, यही घट और पटमें लक्षण-भेद है। तथा घट मृत्तिकाके पिंड और पट तंतु-से उत्पन्न होता है, यही घट पटका कारण-भेद है। इस लिये यहाँ पुद्गलके एक प्रदेशमें संयोगके विनाशसे आकाशमें व्यय होता है, और दूसरे प्रदेशमें संयोगके होनेसे आकाशमें उत्पाद होता है। तथा उत्पाद और व्यय दोनों अवस्थाओंमें आकाश ही एक अधिकरण है, इस लिये आकाश प्रौढ्य है। भाव यह है, कि जैनदर्शनके अनुसार दीपककी तरह आकाश भी नित्यानित्य है। जैनसिद्धान्तमें आकाश एक अनंत प्रदेशवाला अखंड द्रव्य माना गया है। आकाशद्रव्यका काम जीव और पुद्गलको अवकाश देना है। जिस समय जीव और पुद्गलद्रव्य आकाशके एक प्रदेशको छोड़कर दूसरे प्रदेशके साथ संयोग करते हैं, उस समय आकाशका जीव-पुद्गलके साथ विभाग और संयोग होता है। अर्थात् जीव-पुद्गलके आकाश प्रदेशोंको छोड़नेके समय आकाशमें विभाग और जीव-पुद्गलके आकाश प्रदेशोंके साथ संयोग करनेमें आकाशमें संयोग होता है। दूसरे शब्दोंमें यह कहना चाहिए, कि एक ही आकाशमें संयोग-विभाग नामके दो विरुद्ध धर्म पाये जाते हैं। क्योंकि संयोग-विभाग नामके धर्मोंमें भेद होनेसे संयोग-विभाग धर्मोंको धारण करनेवाले आकाश धर्मोंमें भी भेद पाया जाता है। अतएव जीव-पुद्गलके आकाश प्रदेशोंको छोड़कर अन्यत्र जानेमें जीव-पुद्गलका आकाशके प्रदेशोंके साथ संयोगका विनाश होता है, अर्थात् आकाशमें विनाश (व्यय) होता है। तथा जीव-पुद्गलका आकाशके दूसरे प्रदेशोंके साथ संयोग होनेके समय आकाशमें उत्पाद होता है। तथा उक्त उत्पाद और व्यय दोनों दशाओंमें आकाश मौजूद रहता है, इस लिये आकाशमें प्रौढ्य भी है। अतएव आकाशमें उत्पाद-व्यय होनेसे अनित्यत्व और प्रौढ्य होनेसे नित्यत्वकी सिद्धि होती है।

तथा च यद् “अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपं नित्यम्” इति नित्यलक्षणमाचक्षते । तदपास्तम् । एवंविधस्य कस्यचिद्दस्तुनोऽभावात् । “तद्भावाव्ययं नित्यम्” इति तु सत्यं नित्यलक्षणम्; उत्पादविनाशयोः सद्भावेऽपि तद्भावाद्अन्वयिरूपाद् यन्न व्येति तन्नित्यमिति तदर्थस्य घटमानत्वात् । यदि हि अप्रच्युतादिलक्षणं नित्यमिष्यते तदोत्पादव्यययोर्निराधारत्वप्रसङ्गः । न च तयोर्योगे नित्यत्वहानिर्हि ।

१ तत्त्वार्थसूत्र अ. ५ सू. ३, 'अवस्थाओं' में परिवर्तन हात्.



॥५॥ द्रव्यं पर्यायवियुतं पर्याया द्रव्यवर्जिताः ।

क कदा केन किरूपा दृष्टा मानेन केन वा ॥”

इति वचनात् ॥

इस पूर्वोक्त कथनसे “ जो नाश और उत्पन्न न होता हो, और एकरूपसे स्थिर रहे, उसे नित्य कहते हैं ” इस नित्यत्वके लक्षणका भी खंडन हो जाता है । क्योंकि ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं, जो उत्पत्ति और नाशसे रहित हो, और सदा एकसा रहे । “ पदार्थके स्वरूपका नाश नहीं होना नित्यत्व है ” यह जैनोंका नित्यका लक्षण ठीक है । क्योंकि उत्पाद और विनाशके रहते हुए भी जो अपने स्वरूपको नहीं छोड़ता वही नित्य है । यदि अप्रच्युत आदि पूर्वोक्त नित्यका लक्षण माना जाय, तो उत्पाद और व्ययका कोई भी आघार न रहेगा । जैनसिद्धान्तके अनुसार जो नित्य पदार्थमें उत्पाद और व्यय माना गया है, उससे पदार्थकी नित्यतामें कोई हानि नहीं आती । कहा भी है—“ पर्याय-रहित द्रव्य और द्रव्यरहित पर्याय किसने, किस समय, कहाँपर, किस रूपमें, कौनसे प्रमाणसे देखे हैं ” ? अर्थात् द्रव्य विना पर्याय और पर्याय विना द्रव्य कहीं भी संभव नहीं । भाव यह है, कि जैनोंको वैशेषिकोंका नित्यत्वका लक्षण मान्य नहीं है । वैशेषिकोंके अनुसार जिसमें उत्पत्ति और नाश न हो और जो सदा एकसा रहे, वही नित्य है । जैन इस मान्यताको स्वीकार नहीं करते । उनके अनुसार उत्पाद और व्ययके होते हुए भी पदार्थके स्वरूपका नाश नहीं होना ही नित्यत्व है । जैनसिद्धांतके अनुसार वैशेषिकोंके नित्यत्वके लक्षण स्वीकार करनेसे उत्पाद और व्ययको कोई स्थान नहीं मिलता । क्योंकि कूटस्थ नित्यत्वमें उत्पत्ति और नाशका होना संभव नहीं । तथा उत्पाद और व्ययके अभावसे, कोई भी पदार्थ ‘सत्’ नहीं कहा जा सकता । इस लिये जैन लोग कहते हैं, कि नित्यत्वको सर्वथा नित्य न मानकर उत्पाद-व्यय सहित नित्य अर्थात् आपेक्षिक-नित्य मानना चाहिये । क्योंकि कहीं भी द्रव्य और पर्याय अलग अलग नहीं पाये जाते । द्रव्यको छोड़कर पर्यायका और पर्यायको छोड़कर द्रव्यका अस्तित्व संभव नहीं । अतएव द्रव्यकी अपेक्षासे पदार्थ नित्य है और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य । इस तरह नित्य-अनित्य दोनों साथ रहते हैं । इसीलिये आकाश भी नित्यानित्य है ।

लौकिकानामपि घटाकाशं पटाकाशमिति व्यवहारप्रसिद्धेराकाशस्य नित्या-  
नित्यत्वम् । घटाकाशमपि हि यदा घटापगमे, पटेनाक्रान्तं, तदा पटाकाशमिति  
व्यवहारः । न चायमौपचारिकत्वादप्रमाणमेव । उपचारस्यापि किञ्चित्सायम्ब्य-

१ एतदर्थिका गाथा-समतितके प्रथमकाण्डे दृश्यते—‘ दत्त्वं पञ्चविंशत्यं दम्बविज्जता य  
पञ्चवा नसिथि ॥ १३ ॥ तानिः

द्वारेण मुख्यार्थस्पर्शित्वात् । नभसो हि यत्किल सर्वव्यापकत्वं मुख्यं परिमाणं तत् तदाधेयघटपटादिसम्बन्धिनियतपरिमाणवशात् कल्पितभेदं सत् प्रतिनियतदेशव्यापितया व्यवहियमाणं घटाकाशपटाकाशादितत्तद्व्यपदेशनिबन्धनं भवति । तत्तद्घटादिसम्बन्धे च व्यापकत्वेनावस्थितस्य व्योम्नोऽवस्थान्तरापत्तिः, ततश्चावस्थाभेदेऽवस्थावतोऽपि भेदः । तासां ततोऽविष्वग्भावात् । इति सिद्धं नित्यानित्यत्वं व्योम्नः ॥

प्रकारान्तरसे भी आकाश नित्यानित्य है, क्योंकि सर्वसाधारणमें भी 'यह घटका आकाश है', 'यह पटका आकाश है' यह व्यवहार होता है। जिस समय घटका आकाश घटके दूर हो जानेपर पटसे संयुक्त होता है, उस समय वही घटका आकाश पटका आकाश कहा जाता है। यह 'घटका आकाश', 'पटका आकाश' का व्यवहार उपचारसे उत्पन्न होता है इस लिये अप्रमाण नहीं कहा जा सकता। क्योंकि उपचार भी किसी न किसी साधर्म्यसे ही मुख्य अर्थको द्योतित करनेवाला होता है। आकाशका सर्वव्यापकत्व मुख्यपरिमाण आकाशमें रहनेवाले घटपटादि संबंधी नियतपरिमाणसे भिन्न होकर प्रतिनियत प्रदेशोंमें व्यापक होनेसे ही घटाकाश, पटाकाश आदि व्यवहारका कारण होता है। अर्थात् मुख्यरूपसे सर्वव्यापकत्व परिमाणवाला आकाश अपने आधेय घटपटादिके संबंधसे प्रतिनियतदेशव्यापित्व परिमाणरूप कहा जाता है। इसीसे यह घटाकाश है, यह पटाकाश है, यह व्यवहार होता है। तथा व्यापक आकाशके अमुक घट पट आदिके संबंधसे एक अवस्थासे अवस्थान्तरकी उत्पत्ति होती है। अवस्थाभेद होनेपर अवस्थाके धारक आकाशमें भेद होता है। क्योंकि ये अवस्थायें आकाशसे अमिन्न हैं। भाव यह है, कि जिस समय घट एक स्थानसे (आकाशसे) अलग होता है, और उसकी जगहपर पट रक्खा जाता है, तो यह घटका आकाश है, यह पटका आकाश है, इस प्रकारका व्यवहार होता है। अर्थात् आकाशमें एक ही जगह घटाकाशका नाश होता है, और पटाकाशकी उत्पत्ति होती है। इस लिये आकाशमें नित्यानित्य दोनों धर्म विद्यमान हैं। यह घटाकाश और पटाकाशका व्यवहार औपचारिक है अर्थात् वास्तवमें आकाशमें उत्पाद-विनाश नहीं होता, केवल आकाशके आधेय घटपटादिके परिवर्तनसे ही आकाशमें परिवर्तन होनेका व्यवहार होता है, यह शंका ठीक नहीं। क्योंकि मुख्य अर्थके संबंधके बिना उपचार नहीं होसकता। प्रस्तुत प्रसंगमें आकाशका सर्वव्यापकत्व मुख्यपरिमाण है। यही मुख्यपरिमाण आकाशके आधेय घटपटादिके संबंधसे प्रतिनियतदेशपरिमाणरूप कहा जाता है। इसीसे घटाकाश, पटाकाश आदि व्यवहार होता है। अतएव सर्वव्यापी आकाशके साथ घटपट आदिका संबंध होनेपर आकाशकी अवस्थाओं में परिवर्तन होता है। आकाशकी अवस्था-

ओंमें परिवर्तन होनेसे आकाशमें परिवर्तन होता है। इस लिये आकाशको नित्य-अनित्य ही मानना चाहिये।

स्वार्थश्रुवा अपि हि नित्यानित्यमेव वस्तु प्रपन्नाः। तथा चाहुस्ते—“त्रिविधः स्वस्वयं धर्मिणः परिणामो धर्मलक्षणवस्थारूपः। सुवर्णं धर्मि। तस्य धर्मपरिणामो वर्धमानरुचकादिः। धर्मस्य तु लक्षणपरिणामोऽनागतत्वादिः। यदा स्वस्वयं हेमकारो वर्धमानकं भङ्क्त्वा रुचकमारचयति तदा वर्धमानको वर्तमानतालक्षणं हित्वा अतीततालक्षणमापद्यते। रुचकस्तु अनागततालक्षणं हित्वा वर्तमानतालक्षणमापद्यते। वर्तमानगतापन्न एव तु रुचको नवपुराणभावमापद्यमानोऽवस्थापरिणामवान् भवति। सोऽयं त्रिविधः परिणामो धर्मिणः। धर्मलक्षणवस्थाश्च धर्मिणो भिन्नाश्चाभिन्नाश्च। तथा च ते धर्म्यभेदात् तन्नित्यत्वेन नित्याः। भेदाच्चोत्पत्तिविनाशविषयत्वम्। इत्युभयप्रपन्नमिति ॥”

पातञ्जलयोगको माननेवाले भी वस्तुको नित्यानित्य स्वीकार करते हैं। उनका कथन है “धर्मीका परिणाम धर्म, लक्षण, और अवस्थाके भेदसे तीन प्रकारका है। धर्मी सुवर्णका धर्मपरिणाम वर्धमान रुचक वगैरह है। धर्मके आगामी कालमें होनेको लक्षणपरिणाम कहते हैं। जिस समय सुनार वर्धमानकको तोड़कर रुचक बनाता है, उस समय वर्धमानक वर्तमान लक्षणको छोड़कर अतीत लक्षणको, तथा रुचक अनागत लक्षणको छोड़कर वर्तमान लक्षणको प्राप्त करता है। वर्तमान दशाको प्राप्त रुचक नये और पुरानेपनको धारण करता हुआ धर्मीका अवस्थापरिणाम कहा जाता है। यह धर्म, लक्षण और अवस्थाके भेदसे धर्मीका परिणाम धर्मीसे भिन्न भी है, और अभिन्न भी। धर्म, लक्षण और अवस्था धर्मी से अभिन्न हैं, इस लिये धर्मीके नित्य होनेसे ये भी नित्य हैं और धर्मीसे भिन्न होनेके कारण, उत्पन्न और नाश होनेवाले हैं इस लिये अनित्य हैं। इस प्रकार धर्म, लक्षण और अवस्था नित्य-अनित्य दोनों हैं।”

अथोत्तरार्धं विव्रियते। एवं चोत्पादव्ययध्रौव्यात्मकत्वे सर्वभावानां सिद्धेऽपि तद्वस्तु एकमाकाशात्मादिकं नित्यमेव अन्यच्च प्रदीपघटादिकमनित्यमेव इत्येवकारोऽजापि सम्बध्यते। इत्थं हि दुर्नयवैदापत्तिः। अनन्तधर्मात्मके वस्तुनि स्वाभिप्रेत-नित्यत्वादिधर्मसमर्थनप्रवृत्ताः शैपधर्मतिरस्कारेण प्रवर्तमाना दुर्नया इति तल्लक्षणात्।

१ पातञ्जलयोगानुसारिणः। २ पातञ्जलयोगसूत्र ३।१३इत्यत्रैतदर्थकं वाक्यजातम्।

३ निःशेषागच्छुषा प्रमाणविषयीभूयं समासेदुपा। वस्तुना नियतागकल्पनपराः सप्त ध्रुतासगिन' ॥ औदासीन्यपरायणास्तदपरे चाशे भवेदुर्नयश्चेदेकाशकलङ्कप्रङ्कलुपास्ते स्युस्तदा दुर्नयाः ॥ १ ॥ इति नयदुर्नययोर्लक्षणं श्रीउमास्वातित्कृतपंचाशती ग्रये।

इत्यनेनोल्लेखेन त्वदाज्ञाद्विषतो-भवत्पणीतशासनविरोधिनां प्रलापाः-प्रलपितानि, असम्बद्धवाक्यानीति यावत् ॥

इस प्रकार सब पदार्थोंके उत्पाद, व्यय, प्रौढ्यरूप सिद्ध होनेपर आकाश, आत्मा आदि सर्वथा नित्य हैं और प्रदीप, घटआदि सर्वथा अनित्य हैं, यह मानना दुर्नयवादको स्वीकार करना है। वस्तुके अनन्तधर्मात्मक होनेपर भी सब धर्मोंका तिरस्कार करके केवल अपने अमीष्ट नित्यत्व आदि धर्मोंका ही समर्थन करना 'दुर्नय' है।

अत्र च प्रथममादीपमिति परंप्रसिद्धचानित्यपक्षोल्लेखेऽपि यदुत्तरत्र यथासंख्य-परिहारेण पूर्वतरं नित्यमेवैकमित्युक्तम् तदेवं ज्ञापयति। यदनित्यं तदपि नित्यमेव कथञ्चित्। यच्च नित्यं तदप्यनित्यमेव कथञ्चित्। प्रक्रान्तवादिभिरप्येकस्यामेव पृथिव्यां नित्यानित्यत्वाभ्युपगमात्। तथा च प्रशस्तकारः-“सां तु द्विविधा नित्या चानित्या च। परमाणुलक्षणा नित्या; कार्यलक्षणां त्वनित्या” इति ॥

इस श्लोकके पूर्वार्धमें ग्रन्थकारने अनित्य दीपक और नित्य ज्योमका क्रमसे उल्लेख किया है। परन्तु उत्तरार्ध में इस क्रमका उल्लंघन करके पहले नित्य और बादमें अनित्यका उल्लेख किया गया है। इस तरह पूर्वार्धमें जो क्रमसे अनित्य और नित्य है, वही उत्तरार्ध में क्रमसे नित्य और अनित्य प्रतिपादित किया गया है। इस क्रमके उल्लंघन करनेका केवल यही अभिप्राय है, कि कोई भी पदार्थ सर्वथा नित्य अथवा सर्वथा अनित्य नहीं कहा जा सकता। जो अनित्य है, वह भी कथंचित् नित्य ही है, और जो नित्य है, वह भी कथंचित् अनित्य है। वैशेषिकोंने भी एक ही पृथिवीमें नित्य और अनित्य दोनों धर्म माने हैं। प्रशस्तकारने कहा है “पृथिवी नित्य-अनित्य दो प्रकार की है। परमाणुरूप पृथिवी नित्य और कार्यरूप पृथिवी अनित्य है।”

न चात्र परमाणुकार्यद्रव्यलक्षणविषयद्वयभेदाद् नैकाधिकरणं नित्यानित्यत्व-मिति वाच्यम्; पृथिवीत्वस्योभयत्राप्यन्यभिचारात्। एवमवादिष्वपीति। आकाशेऽपि संयोगविभागाङ्गीकारात् तैरनित्यत्वं युक्त्या प्रतिपन्नमेव। तथा च स एवाह— “शब्दकारणत्ववचनात् संयोगविभागौ” इति नित्यानित्यपक्षयोः संवलितत्वम्। एतच्च लेशतो भावितमेवेति ॥

यहाँपर शंका हो सकती है, कि माप्यकारके उक्त कथनमें पृथिवीका नित्यानित्यत्व सिद्ध नहीं होता। क्योंकि नित्यानित्य दोनो धर्मोंका अधिकरण एक पृथिवी नहीं है, किन्तु परमाणु और कार्य दो अलग अलग पदार्थ हैं। परन्तु यह शंका ठीक नहीं है। क्योंकि पृथिवीत्व नित्यपृथिवी अर्थात् परमाणुपृथिवी और अनित्यपृथिवी अर्थात् कार्यरूपपृथिवी दोनोंमें

१ वैशेषिकदर्शने प्रशस्तपादभाष्ये पृथिवीनिरूपणप्रकरणे । २ द्यणुकादि लक्षणा । ३ प्रशस्तपादभाष्ये आकाशनिरूपणे ।

रहता है, इस लिये पृथिवीत्वका नित्यत्व और अनित्यत्व दोनोंके साथ एकाधिकरण है। जब आदिमें भी वैशेषिकोंने नित्यानित्यरूप दोनों धर्म स्वीकार किये हैं। तथा संयोग-विभागेके अंगीकार करनेसे आकाशमें भी युक्ति द्वारा अनित्यत्व सिद्ध हो ही जाता है। प्रशस्त-भाष्यमें कहा भी है “ आकाश शब्दका कारण है, इससे आकाशमें संयोग और विभाग होते हैं। ” इस प्रकार भाष्यकारने आकाशको नित्य-अनित्य स्वीकार किया है।

प्रलक्षणात्प्रयत्नं च परवचनानामित्यं समर्थनीयम् । वस्तुनस्तावदर्थक्रियाकारित्वं लक्षणम् । तच्चैकान्तनित्यानित्यपक्षयोर्न घटते । अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपो हि नित्यः । सच क्रमेणार्थक्रियां कुर्वीत, अक्रमेण वा ? अन्योन्यव्यवच्छेदरूपाणां प्रकारान्तर-सम्भवात् । तत्र न तावत् क्रमेण, स हि कालान्तरभाविनीः क्रियाः प्रथमक्रियाकाल एव प्रसङ्गं कुर्यात् ; समर्थस्य कालक्षेपायोगात् । कालक्षेपिणो वा असामर्थ्यभावेः । समर्थोऽपि तत्तत्सहकारिसमवधाने तं तमर्थं करोतीति चेत्, न तर्हि तस्य सामर्थ्यम् ; अपरसहकारिसापेक्षदृष्टत्वात् । “ सापेक्षमसमर्थम् ” इति न्यायात् ॥

अब यहाँपर वादियोके वचनोंको असंबद्ध बताकर सामान्यरूपसे वस्तुके नित्यत्व-नित्यत्वका समर्थन करते हैं। अर्थक्रियाकारित्व ही वस्तुका लक्षण है। वस्तुको एकान्तनित्य अथवा एकान्तअनित्य स्वीकार करनेसे यह लक्षण ठीक घटित नहीं होता। क्योंकि वैशेषिकोंके अनुसार जिसका कमी नाश न हो, जो उत्पन्न न हो, और जो सदा एकरूप रहे, वही नित्य है। अब यदि नित्य वस्तु वास्तवमें कोई वस्तु है, तो उसमें अर्थक्रियाकारित्व होना चाहिये। यह अर्थक्रिया इस नित्य पदार्थमें क्रमसे होती है, अथवा अक्रमसे ? नित्य पदार्थमें क्रमसे अर्थक्रिया नहीं बन सकती। क्योंकि नित्य पदार्थ समर्थ है, इस लिये कालान्तरमें होनेवाली क्रियाओंको वह प्रथम क्षणमें होनेवाली क्रियाओंके समर्थमेंही एक साथ कर सकता है। क्योंकि जो समर्थ है, वह कार्य करनेमें विलंब नहीं करता। तथा यदि वह कार्य करनेमें विलम्ब करता है, तो वह सामर्थ्यवान नहीं कहा जा सकता। यदि कोई शंका करे, कि पदार्थके समर्थ होनेपर भी अमुक सहकारी कारणोंके मिलनेपर ही पदार्थ अमुक कार्य करता है, तो इससे नित्य पदार्थकी असमर्थता ही सिद्ध होती है। क्योंकि वह नित्य पदार्थ दूसरोके सहयोगकी अपेक्षा रखता है। न्यायका वचन भी है, कि “ जो दूसरोकी अपेक्षा रखता है, वह असमर्थ है। ”

न तेन सहकारिणोऽपेक्ष्यन्ते अपि तु कार्यमेव सहकारिण्वसत्त्वमवत् तान-पेक्षत इति चेत्, तत् किं स भावोऽसमर्थः, समर्थो वा ? समर्थश्चेत्, किं सहकारि-मुखपेक्षणदीनानि तान्युपेक्षते न पुनर्ज्ञेदिति घटयति । ननु समर्थमपि वीजम्

इलौजलानिलादिसहकारिसहितमेवाङ्कुरं करोति, नान्यथा । तत् किं तस्य सहकारिभिः  
 किञ्चिदुपक्रियेत, न वा ? यदि नोपक्रियेत, तदा सहकारिसन्निधानात् प्रागिव किं  
 न तदापर्यर्थक्रियायामुदास्ते । उपक्रियेत चेत् सः तर्हि तैरुपकारोऽभिन्नो, भिन्नो  
 वा क्रियत इति वाच्यम् । अभेदे स एव क्रियते । इति लाभमिच्छतो मूलक्षति-  
 रायाता कृतकत्वेन तस्यानित्यत्वापत्तेः ॥

अब यदि कहा जाय, कि नित्य पदार्थ स्वयं सहकारी कारणोकी अपेक्षा नहीं करते,  
 परन्तु सहकारी कारणोंके अभाव में नहीं होनेवाला कार्य ही सहकारी कारणों की अपेक्षा  
 रखता है, तो प्रश्न होता है, कि वह नित्य पदार्थ समर्थ है या असमर्थ ? यदि वह समर्थ है,  
 तो वह सहकारी कारणोंके मुँहकी तरफ क्यों देखता है, क्यों झटपट कार्य नहीं कर डालता ।  
 यदि कहो, कि जिस प्रकार बीजके समर्थ होते हुए भी बीज पृथिवी, जल, वायु आदिके  
 सहकार से ही अंकुरको उत्पन्न करता है, अन्यथा नहीं । इसी प्रकार नित्य पदार्थ समर्थ होते  
 हुए भी सहकारियों के बिना कार्य नहीं करता, तो प्रश्न होता है, कि सहकारीकारण नित्य  
 पदार्थका कुछ उपकार करते हैं या नहीं ? यदि सहकारीकारण नित्य पदार्थ का कुछ उपकार  
 नहीं करते हैं, तो वह नित्य पदार्थ जैसे सहकारीकारणोंके संबंधके पहले अर्थक्रिया करनेमें  
 उदास था, वैसे ही सहकारियोंके संयोग होनेपर भी क्यों उदास नहीं रहता । यदि कहो, कि  
 सहकारी नित्य पदार्थका उपकार करते हैं, तो प्रश्न होता है, कि यह उपकार पदार्थसे अमिन्न  
 है या मिन्न ? यदि सहकारी पदार्थसे अमिन्न ही उपकार करते हैं, तो सिद्ध हुआ  
 कि नित्य पदार्थ ही अर्थक्रियाको करता है । इस प्रकार लाभकी इच्छा रखनेवाले वादीके  
 मूलका भी नाश होता है । क्योंकि यदि नित्य पदार्थ सहकारियोंकी अपेक्षा रखेगा, तो वह  
 कृतक हो जायगा और कृतक होनेसे वह नित्य नहीं रह सकता ।

भेदे तु कथं तस्योपकारः, किं न सहाविन्ध्याद्वेरपि । तत्सम्बन्धात् तस्या-  
 यमिति चेत्, उपकार्योपकारयोः कः सम्बन्धः । न तावत् संयोगः, द्रव्ययोरेव  
 तस्य भावात् । अत्र तु उपकार्ये द्रव्यम्, उपकारश्च क्रियेति न संयोगः । नापि  
 समवायः, तस्यैकत्वात् व्यापकत्वाच्च प्रत्यासत्तिविप्रकर्षाभावेन सर्वत्र तुल्यत्वाद् न  
 नियतैः सम्बन्धिभिः सम्बन्धो युक्तः । नियतसंबन्धिसंबन्धे चाङ्गीक्रियमाणे तत्कृत  
 उपकारोऽप्यस्य समवायस्याभ्युपगन्तव्यः । तथा च सति उपकारस्य भेदाभेदकल्पना  
 तदवस्यैव । उपकारस्य समवायस्य समवायाद्भेदे समवाय एव कृतः स्यात् । भेदे  
 पुनरपि समवायस्य न नियतसंबन्धिसंबन्धत्वम् । तन्नैकान्तनित्यो भावः क्रमेणार्थ-  
 क्रियां कुरुते ॥

१ पृथिवी. २ यदा कश्चिद्वाह्विः स्वद्रव्यं कुर्वीदच्छयाधमर्णाय प्रयच्छति । तेनाधमर्णेन न मूलद्रव्यं  
 न वा कुर्वीद प्रत्यावर्त्यते तदायं न्यायः समापतति । द्विभिमिच्छतो मूलद्रव्यक्षतित्यनेत्यर्थः ।

यदि सहकारियोंका उपकार पदार्थसे भिन्न है, तो सब और विध्यपर्वतकी की तरह यह उपकार नित्य पदार्थका ही है, यह कैसे मात्स्य हो सकता है । अर्थात् यदि सहकारियोंके उपकारसे नित्य पदार्थ सर्वथा भिन्न है तो यह नहीं मात्स्य हो सकता है, कि वह उपकार नित्य पदार्थका ही है । जैसे सब्बाद्रि और विंध्याचलपर्वतके अलग होनेसे उन दोनोंमें कोई संबंध स्थापित नहीं किया जासकता, उसी तरह सहकारियोंके उपकार और नित्य पदार्थमें कोई संबंध नहीं बताया जासकता, क्योंकि वे एक दूसरेसे सर्वथा पृथक् हैं । यदि कहो, कि नित्य पदार्थके साथ उपकारके सम्बन्धसे यह उपकार इस नित्य पदार्थका है ऐसी प्रतीति होती है, तो प्रश्न होता है, कि उपकार्य और उपकार दोनोंमें कौनसा संबंध है ? उपकार और उपकार्य में संयोग-संबंध बन नहीं सकता, क्योंकि दो द्रव्योंमें ही संयोग-संबंध होता है । यहाँपर उपकार्य द्रव्य है, और उपकार क्रिया है । इस लिये संयोग-संबंध संभव नहीं । उपकार्य और उपकारका समवाय-संबंध भी नहीं बन सकता । क्योंकि समवाय एक है और व्यापक है । इस लिये समवाय न किसी पदार्थसे दूर है और न समीप, वह सब पदार्थोंमें समान है । इस लिये नियतसंबंधियोंके साथ समवाय का संबंध मानना ठीक नहीं । यदि नियतसंबंधियोंके साथ समवायका संबंध स्वीकार किया जाय तो सहकारियोंसे किये हुए उपकार को भी समवायका उपकार मानना चाहिये । तथा इस तरह उपकारके विषयमें जो भेद-अभेद कल्पनायें की गई थीं, वे वैसी की वैसी ही रहें । तथा उपकार और समवायका अभेद माननेपर समवाय और उपकार एक ही ठहरे, और फिर तो सहकारियो ने उपकार नहीं किया, किन्तु समवाय ही किया ऐसा कहना चाहिये । यदि समवाय और उपकार भिन्न हैं, तो नियतसंबंधियोंके साथ समवाय का संबंध नहीं होसकता, अर्थात् उपकार और समवायके भेद माननेमें दोनोंका संयोगसंबंध नहीं हो सकता, क्योंकि संयोगसंबंध द्रव्योंमें ही होता है । यदि दोनोंमें समवायसंबंध माना जाय तो समवाय व्यापक है, इस लिये नियतसंबंधियोंके साथ समवाय का संबंध नहीं बन सकता । अतएव एकान्तनित्यमें क्रमसे अर्थक्रिया नहीं हो सकती ।

नाप्यक्रमेण । नहोको भावः सकलकालकलाकलापभाविनीर्युगपत् सर्वाः क्रियाः करोतीति प्रातीतिकम् । कुरुतां वा, तथापि द्वितीयक्षणे किं कुर्यात् । करणे वा, क्रमपक्षभावी दोषः । अकरणे त्वर्थक्रियाकारित्वाभावाद् अवस्तुत्वप्रसङ्गः । इत्येकान्त-  
नित्यात् क्रमाक्रमाभ्यां व्याप्तार्थक्रिया व्यापकानुपलब्धिवलाद् व्यापकनिवृत्तौ निवर्तमाना स्वव्याप्यमर्थक्रियाकारित्वं निवर्तयति । अर्थक्रियाकारित्वं च निवर्तमानं स्वव्याप्यं सत्त्वं निवर्तयति । इति नैकान्तनित्यपक्षो युक्तिक्षमः ॥

नित्य पदार्थ अक्रमसे भी अर्थक्रिया नहीं करता है । क्योंकि एक पदार्थ समस्त-  
कालमें होनेवाली अर्थक्रियाको एक ही समयमें करले यह अनुभवमें नहीं आता, अथवा यदि

नित्य-पदार्थ अक्रमसे अर्थक्रिया को करे भी, तो वह दूसरे क्षणमें क्या करेगा ? यदि कही, कि दूसरे क्षणमें भी वह अर्थक्रिया करता है, तो जो दोष क्रमसे अर्थक्रिया करनेमें आते हैं, वे सब दोष यहाँ भी आवेंगे। यदि कहा जाय, कि नित्य पदार्थ दूसरे क्षणमें कुछ भी नहीं करता, तो दूसरे क्षणमें अर्थक्रियाकारित्वका अभाव होनेसे नित्य पदार्थ अवस्तु ठहरेगा। इस प्रकार एकान्त-नित्य पदार्थमें क्रम और अक्रमसे अर्थक्रिया नहीं बनती। तथा वस्तुमें अर्थक्रियाकारित्वके नष्ट हो जानेपर वस्तुका अस्तित्व ही नहीं रहता। भाव यह है, कि जैन-सिद्धांतके अनुसार पदार्थको सर्वथा-नित्य स्वीकार करनेमें नित्य पदार्थमें अर्थक्रियाकारित्व संभव नहीं है। और अर्थक्रियाकारित्व ही वस्तुका लक्षण कहा गया है। इस लिये नित्य पदार्थमें अर्थक्रियाकारित्वके अभाव होनेसे नित्य पदार्थ अवस्तु ठहरता है। क्रम और अक्रम दोनो तरहसे सर्वथा नित्य पदार्थमें अर्थक्रिया नहीं बन सकती। नित्य पदार्थमें क्रमसे अर्थ-क्रिया हो, तो यह युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता। क्योंकि नित्य पदार्थ सर्वदा समर्थ है, फिर वह दूसरे क्षणमें होनेवाली क्रियाओंको एक ही साथ न करके क्रम क्रमसे क्यों करता है ? नित्य पदार्थमें अक्रमसे अर्थक्रिया मानना भी ठीक नहीं, क्योंकि नित्य पदार्थ समस्त कालमें होनेवाली क्रियाओंको एक ही समयमें कर ले, ऐसी प्रतीति नहीं होती। थोड़ी देरके लिये यदि यह संभव भी हो, तो नित्य पदार्थ दूसरे क्षणमें क्या काम करेगा ? इस प्रकार क्रम और अक्रम दोनो पक्ष दोषपूर्ण हैं। अतएव वस्तुका एकान्त-नित्यत्व स्वीकार करना युक्तियुक्त नहीं है।

एकान्तानित्यपक्षोऽपि न कक्षीकरणाहः । अनित्यो हि प्रतिक्षणविनाशी स च न क्रमेणार्थक्रियासमर्थः देशकृतस्य कालकृतस्य च क्रमस्यैवाभावात् । क्रमो हि पौर्वापर्यम्, तच्च क्षणिकस्यासम्भवि । अवस्थितस्यैव हि नानादेशकालव्याप्तिः देशक्रमः कालक्रमश्चाभिधीयते न चैकान्तविनाशिनि सास्ति ।

यदाहुः—

“ यो यत्रैव स तत्रैव यो यदैव तदैव सः ।

न देशकालयोर्व्याप्तिर्भावानामिह विद्यते ” ॥

एकान्त-नित्यकी तरह पदार्थको एकान्त-अनित्य स्वीकार करना भी योग्य नहीं। क्योंकि अनित्य-पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाला है, इस लिये वह क्रमसे अर्थक्रिया नहीं कर सकता। कारण कि अनित्य-पदार्थमें देश और कालकृत क्रम संभव नहीं। पूर्वक्रम और अपरक्रम क्षणिक पदार्थमें असंभव है। क्योंकि नित्य पदार्थमें ही अनेक देशोंमें रहनेवाला देशक्रम और अनेक कालमें रहनेवाला कालक्रम संभव हो सकता है। सर्वथा-अनित्य पदार्थोंमें देश और कालक्रम नहीं हो सकता। कहा भी है:—“ जो पदार्थ जिस स्थान (देश) और



जिस क्षण ( काल ) में है, वह उसी स्थान और और उसी क्षणमें है, क्षणिक भावोंके साथ देश और कालकी व्याप्ति नहीं बन सकती । ”

न च सन्तानापेक्षया पूर्वोत्तरक्षणानां क्रमः सम्भवति; सन्तानस्यावस्तुत्वात् । वस्तुत्वेऽपि तस्य यदि क्षणिकत्वं, न तर्हि क्षणेभ्यः कश्चिद्विशेषः । अथाक्षणिकत्वं, तर्हि समाप्तः क्षणभङ्गवादः ॥

यदि कहा जाय, कि संतानकी अपेक्षासे पूर्व और उत्तर क्षणमें क्रम संभव हो सकता है, तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि संतान कोई वस्तु ही नहीं । यदि संतानको वस्तु स्वीकार भी की जाय, तो संतान क्षणिक है, अथवा अक्षणिक ? संतानको क्षणिक माननेपर संतानमें क्षणिक पदार्थोंसे कोई विशेषता न होगी । अर्थात् जिस प्रकार पदार्थोंके क्षणिक होनेपर उनमें क्रम नहीं होता, वैसे ही संतानमें भी क्रम न होगा । यदि संतान अक्षणिक है, तो क्षणभंगवाद नहीं बन सकता ।

नाप्यक्रमेणार्थक्रिया क्षणिके संभवति । स ह्येको <sup>नी-५</sup> बीजपूरादिक्षणो<sup>१</sup> युगपदनेकान रसादिक्षणान् जनयन् एकेन स्वभावेन जनयेत्, नानास्वभावैर्वा ? यद्येकेन तदा तेषां रसादिक्षणानामेकत्वं स्यात् ; एकस्वभावजन्यत्वात् । अथ नानास्वभावैर्जनयति किञ्चिद्रूपादिकमुपादानभावेन, किञ्चिद्रसादिकं सहकारित्वेन, इति चेत्, तर्हि ते स्वभावास्तस्यात्मभूता, अनात्मभूता वा ? अनात्मभूताश्चेत् स्वभावत्वहानिः । यद्यात्मभूताः तर्हि तस्यानेकत्वम् ; अनेकस्वभावत्वात् । स्वभावानां वा एकत्वं प्रसज्येत; तदव्यतिरिक्तत्वात् तेषां तस्य चैकत्वात् ॥

क्षणिक पदार्थमें अक्रमसे भी अर्थक्रिया संभव नहीं । क्योंकि एक बीजपूर ( बीजौरा ) - आदिक्षण ( बौद्ध लोग वस्तुओंको क्षण कहते हैं, क्योंकि उनके मतमें सब पदार्थ क्षणिक हैं ) एक साथ अनेक रसादिक्षण(वस्तु) को एक स्वभावसे उत्पन्न करता है, अथवा नाना स्वभावसे ! यदि एक स्वभावसे उत्पन्न करता है, तो एक स्वभावसे उत्पन्न होनेके कारण रस आदि पदार्थोंमें एकता हो जानी चाहिये । यदि बीजपूरक्षण रसादिक्षणको नाना स्वभावसे उत्पन्न करता है, अर्थात् किसी रूपआदिको उपादानभावसे, और किसी रसादिको सहकारीभावसे उत्पन्न करता है, तो प्रश्न होता है, कि वे उपादान और सहकारीभाव बीजपूरके आत्मभूत ( निजस्वभाव ) हैं, या अनात्मभूत ( परस्वभाव ) ? यदि उपादानादिभाव बीजपूरके परस्वभाव हैं, तो उपादानादिभाव बीजपूरके स्वभाव ही नहीं हैं । यदि उपादानादिभाव बीजपूरके आत्मभूत हैं, तो अनेक स्वभावरूप होनेसे बीजपूरपदार्थमें अनेकता हो जायगी, अर्थात् जितने स्वभाव

१ ' बीजपूरादिरूपादि ' पाठान्तर । एते बौद्धाः क्षणशब्देन पदार्थान् गृह्णन्ति । यतः सर्वे पदार्थाः क्षणिकाः ।

होगे, उतने ही उन स्वभावोके धारक बीजपूरपदार्थ भी होंगे । अथवा उपादानादिभाव बीजपूरपदार्थसे अभिन्न हैं, और बीजपूर एक है, इस लिये स्वभावोका एकत्व होगा ।

अथ य एव एकत्रोपादानभावः स एवान्यत्र सहकारिभाव इति न स्वभावभेद इष्यते । तर्हि नित्यस्यैकरूपस्यापि क्रमेण नानाकार्यकारिणः स्वभावभेदः कार्यसाङ्कर्यं च कथमिष्यते क्षणिकवादिना । अथ नित्यमेकरूपत्वादक्रमं, अक्रमाच्च क्रमिणां नानाकार्याणां कथमुत्पत्तिः इति चेत्, अहो स्वपक्षपाती-<sup>१</sup>देवानामियः यः खलु स्वयमेकस्माद् निरञ्जाद् रूपादिक्षणलक्षणात् कारणाद् युगपदनेककार्याण्यङ्गीकुर्वाणोऽपि परपक्षे नित्येऽपि वस्तुनि क्रमेण नानाकार्यकरणेऽपि विरोधमुञ्चावयति । तस्माद् क्षणिकस्यापि भावस्याक्रमेणार्थक्रिया दुर्घटा । इत्यनित्यैकान्तादपि क्रमाक्रमयोर्व्यापकयोर्नित्यैव व्याप्यार्थक्रियापि व्यावर्तते । तद्वावृत्तौ च सत्त्वमपि व्यापकानुपलब्धिवलेनैव निवर्तते । इत्येकान्तानित्यवादोऽपि न रमणीयः ॥

यदि कहो, कि जो स्वभाव एक स्थानमें उपादानभाव होकर रहता है, वही दूसरे स्थानमें सहकारीभाव हो जाता है, इस लिये हम पदार्थमें स्वभावका भेद नहीं मानते, तो क्षणिकवादी लोग नित्य और एकरूप क्रमसे नाना कार्य करनेवाले पदार्थका स्वभावभेद और कार्यसंकरत्व कैसे स्वीकार करते हैं ? कहनेका भाव यह है, कि बौद्ध लोग नित्य पदार्थके माननेमें जो दोष देते हैं, कि 'यदि नित्य पदार्थ क्रमसे एक स्वभावसे अर्थक्रिया करे, तो वह एक ही समयमें अपने सब कार्य कर लेगा, इस कारण कार्यसंकरता ( सब कार्योकी अभिन्नता ) हो जायगी, और यदि अनेक स्वभावसे अर्थक्रिया करे, तो स्वभावका भेद हो जानेके कारण नित्य पदार्थ क्षणिक होगा', सो ठीक नहीं । क्योंकि बौद्ध भी एक क्षणिक पदार्थसे उपादान और सहकारी भावोद्वारा कार्य की उत्पत्ति मानकर स्वभावका भेद मानते हैं । यदि कहा जाय, कि नित्य पदार्थ एक रूप होनेसे क्रम रहित हैं, और अक्रमपदार्थसे अनेक क्रमसे होनेवाले पदार्थोकी कैसे उत्पत्ति हो सकती है, तो यह बौद्धोका पक्षपात मात्र है । क्योंकि बौद्ध लोग एक और अंश रहित रूपआदिलक्षणकारणसे एकसाथ अनेक कार्योको स्वीकार करके भी, नित्य वस्तुमें क्रमसे नाना कार्योकी उत्पत्तिमें विरोध खड़ा करते हैं । अर्थात् बौद्ध लोग निरञ्ज पदार्थ ही से अनेक कार्योकी उत्पत्ति मानते हैं, फिर वे नित्य पदार्थमें क्रमसे अनेक कार्योकी उत्पत्तिमें क्यों दोष देते हैं ? अतएव क्षणिक पदार्थके अक्रमसे भी अर्थक्रियाकारित्व सिद्ध नहीं हो सकता । इस लिये एकान्तानित्य पदार्थमें क्रम-अक्रमसे अर्थक्रिया नहीं बन सकती । तथा, पदार्थमें अर्थक्रिया न होनेसे क्षणिक पदार्थके अस्तित्वका भी अभाव हो जाता है । भाव यह है, कि जैन लोग सर्वथा नित्यत्ववादकी तरह सर्वथा अनित्यत्ववादको भी नहीं मानते हैं । उनका कहना है, कि एकांत-अनित्य पदार्थमें क्रम-अक्रमसे अर्थक्रिया नहीं हो सकती । एकांत-अनित्यम

क्रमसे अर्थक्रिया इस लिये नहीं बन सकती, कि एकान्त-क्षणिक पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाला है। इसीलिये सर्वथा क्षणिक पदार्थोंमें देशकृत अथवा कालकृत क्रम संभव नहीं है। तथा क्षणिक पदार्थमें अक्रमसे भी अर्थक्रिया नहीं हो सकती। क्योंकि यदि क्षणिक पदार्थोंमें अक्रम से अर्थक्रिया हो, तो एक ही क्षणमें समस्त कार्य हो जाया करें, इस लिये दूसरे क्षणमें कुछ भी करनेको बाकी न रहे। अतएव दूसरे क्षणमें वस्तुके अर्थक्रिया से शून्य होनेके कारण वस्तु अवस्तु हो जानी चाहिये।

स्याद्वादे तु पूर्वोत्तराकारपरिहारस्वीकारस्थितिलक्षणपरिणामेन भावानामर्थक्रियोपपत्तिरविरुद्धा । न चैकत्र वस्तुनि परस्परविरुद्धधर्माध्यासायोगादसर्वं स्याद्वाद इति वाच्यम्, नित्यानित्यपक्षविलक्षणस्य पक्षान्तरस्याङ्गीक्रियमाणत्वात्; तथैव च सर्वैरनुभवात् । तथा च पठन्ति—

“भागे सिंहो नरो भागे योऽर्थो भागद्वयात्मकः ।  
तमभागं विभागेन नरसिंहं प्रचक्षते ” ॥ इति ॥

वैशेषिकैरपि चित्ररूपस्यैकस्यावयविनोऽभ्युपगमात् एकस्यैव पटादेश्वलाचलरक्तारक्तावृतानावृतत्वादिविरुद्धधर्माणामुपलब्धेः । सौगतैरप्येकत्र चित्रपटीज्ञाने नीला-नीलयोर्विरोधानङ्गीकारात् ॥

स्याद्वादसिद्धांतके स्वीकार करनेमें पूर्व-आकारका त्याग, उत्तर-आकारका ग्रहण, और पूर्वोत्तर दोनों पदार्थोंमें पदार्थके ध्रुव रहनेके कारण पदार्थोंमें अर्थक्रिया माननेमें कोई विरोध नहीं आता। यदि कहो, कि एक ही पदार्थमें परस्पर दो विरुद्ध धर्म कैसे संभव हैं, तो हम कहते हैं, कि स्याद्वादमें एकान्त-नित्य और एकान्त-अनित्यसे विलक्षण तीसरा ही पक्ष स्वीकार किया गया है। क्योंकि स्याद्वादमें प्रत्येक वस्तु किसी अपेक्षासे नित्य और किसी अपेक्षासे अनित्य स्वीकार की गई है। यह नित्यानित्यरूप सब लोगोंके अनुभवमें भी आता है। कहा भी है—“ एक भागमें सिंह दूसरे भागमें नर, इस प्रकार दो भागोंके धारण करने से भागरहित नृसिंहावतारको नरसिंह कहा जाता है। ” भाव यह है, कि जिस प्रकार नृसिंहावतार एक भागमें नर है और दूसरेमें मनुष्य है, अर्थात् नर और सिंहकी दो विरुद्ध आकृतियों को धारण करता है, और फिर भी नृसिंहावतार नृसिंह नामसे कहा जाता है, उसी तरह नित्य-अनित्य दो विरुद्ध धर्मोंके रहनेपर भी स्याद्वादके सिद्धांतमें कोई विरोध नहीं आता है। इसी तरह वैशेषिक लोग भी एक अवयवीको ही चित्ररूप ( परस्पर विरुद्धरूप ) तथा एक ही पटको चल ( हिलता हुआ ) और अचल, रक्त और अरक्त, आवृत और अनावृत आदि विरुद्ध धर्म-युक्त स्वीकार करते हैं। बौद्ध लोग भी एक ही चित्रपट में नील और अनील दो विरुद्ध धर्मोंको मानते हैं।

अत्र च यद्यप्यधिकृतवादिनः प्रदीपादिकं कालान्तरावस्थायित्वात् क्षणिकं न मन्यन्ते तन्मते पूर्वापरान्तावच्छिन्नायाः सत्ताया एवानित्यतालक्षणात् । तथापि बुद्धिसुखादिकं तेषुपि क्षणिकतयैव प्रतिपन्नाः इति तदधिकारेऽपि क्षणिकवादचर्चानानुपपन्ना । यदापि च कालान्तरावस्थायि वस्तु तदापि नित्यानित्यमेव । क्षणोऽपि न खलु सोऽस्ति यत्र वस्तु उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकं नास्ति ॥ इति काव्यार्थः ॥ ५ ॥

यद्यपि वैशेषिक लोगोंने दीपक आदिको एक क्षण के बाद कालान्तरमें स्थायी माना है, इस लिये उसे क्षणिक स्वीकार नहीं किया है, क्योंकि उनके मनमें आदि और अंतकी अभावरूप सत्ताको अनित्य कहा है ( बौद्धोंकी तरह क्षण क्षणमें होनेवाले अभाव को नहीं ), फिर भी वैशेषिक लोगोंने यह भी युक्त आदिको क्षणिक स्वीकार किया ही है । इस लिये यहाँपर क्षणिकवाद की चर्चना नहीं समझनी चाहिये । ( नोट—वैशेषिक लोग बुद्धि, सुख आदिको क्षणिक : कालात्इससे मालूम होता है कि वैशेषिक लोग अर्ध-बौद्ध गिने जाते थे । इसीलिये शंकराचार्य प्रकरण अर्ध-जैनशिक अर्थात् अर्ध-बौद्ध कहकर संवोधन किया है—प्रो. ध्रुव-स्याद्वादमंजरीसिद्ध नहीं । ) वैशेषिक लोग जिस तरह बुद्धि, सुख आदिको सर्वथा क्षणिक मानते हैं, वैसा ही वह लोग बहुतसे पदार्थोंको सर्वथा नित्य भी स्वीकार करते हैं । परंतु वस्तुको नित्य मानना ही ठीक है । क्योंकि जो वस्तु एक क्षणसे दूसरे क्षणमें रहनेवाली है, वह नित्यानित्य ही होता है । इसी तरह ऐसा कोई भी क्षण नहीं जिसमें उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य न होते हों । यह श्लोकका अर्थ है ।

भावाार्थ—जैनदर्शनके अनुसार प्रत्येक पदार्थ कथंचित्-नित्य और कथंचित्-अनित्य है । साधारणतः दीपक अनित्य और आकाश नित्य माना जाता है । परन्तु जैनदर्शनके अनुसार दीपकसे लेकर आकाश तक, अर्थात् छोटेसे लेकर बड़े तक सब पदार्थ उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यस्वरूप हैं, और इसीलिये नित्य-अनित्य हैं । जिस समय दीपकके तेज परमाणु तमरूप पर्यायमें परिवर्तित होते हैं, उस समय तेज परमाणुओंका व्यय होता है, तमरूप पर्यायका उत्पाद होता है, तथा दोनों अवस्थाओंमें द्रव्यरूप दीपक मौजूद रहता है । इस लिये द्रव्यकी अपेक्षा दीपक नित्य है, और पर्यायकी अपेक्षा अनित्य । इसी प्रकार आकाश भी नित्य-अनित्य है । क्योंकि जिस समय आकाशमें रहनेवाले जीव-पुद्गल आकाशके एक प्रदेशको छोड़कर दूसरे प्रदेशके साथ संयुक्त होते हैं, उस समय आकाशके पूर्व प्रदेशोंसे जीव-पुद्गलोंके विभाग होनेकी अपेक्षासे आकाशमें व्यय, उत्तर प्रदेशोंके साथ संयोग होनेसे उत्पाद, तथा पूर्वोत्तर दोनों पर्यायोंमें आकाश द्रव्यके मौजूद रहनेसे ध्रौव्य अवस्थायें पायी जाती हैं । इस लिये द्रव्यकी अपेक्षा आकाश नित्य है, और पर्यायकी अपेक्षा अनित्य । दूसरे शब्दोंमें, जैनसिद्धांतके अनुसार द्रव्य और पर्याय कथंचित्-भिन्न हैं और कथंचित्-अभिन्न । जिस प्रकार

विना द्रव्यके पर्याय नहीं रह सकती, उसी तरह विना पर्यायके द्रव्य नहीं रह सकते । परन्तु वैशेषिक लोग कुछ पदार्थोंको सर्वथा नित्य मानते हैं और कुछको सर्वथा अनित्य । इसीलिये वैशेषिकों द्वारा मान्य 'अप्रच्युत, अनुत्पन्न और स्थिररूप' नित्यका लक्षण न स्वीकार करके जैन लोग 'पदार्थके भावका नष्ट नहीं होना' ही नित्यत्वका लक्षण मानते हैं । इस श्लोककी व्याख्यामें टीकाकार मल्लिषेणने निम्न विषयोंपर भी विचार किया है ।

( १ ) अंधकार तेजकी ही एक पर्यायविशेष है, यह सर्वथा अभावरूप ही नहीं है । जैनदर्शनके अनुसार प्रकाशकी तरह तम भी चक्षुका विषय है । इस लिये जैनशास्त्रोंमें अंधकारको पौद्गलिक-स्पर्श, रस, गंध और वर्णयुक्त-स्वीकार किया गया है । जैन लोगोका कहना है, कि यदि वैशेषिक लोग दीपककी प्रभाको पौद्गलिक मानते हैं, तो उन्हें अंधकारको पुद्गलकी पर्याय माननेमें क्या आपत्ति है ?

( २ ) पदार्थको एकान्त-नित्य अथवा एकान्त-अनित्य करनेसे उसमें अर्थ-क्रियाकारित्व अर्थात् वस्तुत्व ही सिद्ध नहीं होता । इस व्यात्मकः नाना ऊहापोहात्मक विकल्पोंके साथ टीकाकारने खूब विस्तारके साथ प्रतिपादित इति ॥

( ३ ) नित्यानित्यके सिद्धांतको दूसरे वादी भी स्वीकार करते हैं । उदाहरणके लिये, वैशेषिक लोग पृथ्वीको नित्य और अनित्य दोनों मानते हैं । तथा एक ही अवयवोंके चित्ररूपकी कल्पना करते हैं । बौद्ध लोग भी एक ही अणुमें नील-अनील, धर्मोंको मानते हैं । इसी तरह पातञ्जलमतके अनुयायी धर्म, लक्षण और अवस्थाको धर्मसि मिल और अभिन्न मानते हैं ।

अथ तदभिमतमीश्वरस्य जगत्कर्तृत्वाभ्युपगमं मिथ्याभिनिवेशरूपं निरूपयन्नाह—  
इसके बाद वैशेषिकोंद्वारा मान्य ईश्वरके जगत्कर्तृत्वमें दूषण देते हुए कहते हैं—

कर्तास्ति कश्चिद् जगतः स चैकः स सर्वगः स स्ववशः स नित्यः ।  
इमाः कुहेवाकविडम्बनाः स्युस्तेषां न येषामनुशासकस्त्वम् ॥ ६ ॥

श्लोकार्थ—हे नाथ, अप्रामाणिक लोग 'जगतका कोई कर्ता है, (१) वह एक है, (२) सर्वव्यापी है, (३) स्वतंत्र है और (४) नित्य है' आदि दुराग्रहसे परिपूर्ण सिद्धांतोंको स्वीकार करते हैं ।

जगतः—प्रत्यक्षादिप्रमाणोपलक्ष्यमाणचराचररूपस्य विश्वत्रयस्य, कश्चिद्—  
अनिर्वचनीयस्वरूपः, पुरुषविशेषः, कर्ता—स्रष्टा, अस्ति—विद्यते । ते हि इत्थं प्रमाण-  
यन्ति । सर्वोपर्वततर्वादिकं सर्वं, बुद्धिमत्कर्तृकं, कार्यत्वात् ; यद् यत् कार्यं तत् तत्सर्वं  
बुद्धिमत्कर्तृकं, यथा घटः, तथा चेदं, तस्मात् तथा; व्यतिरेके व्योमादि । यश्च बुद्धि-  
मांस्तत्कर्ता स भगवानीश्वर एवेति ॥

व्याख्यार्थ—पूर्वपक्ष—‘जगतः कश्चित् कर्ता अस्ति’—प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे जाने हुए स्थावर और जंगमरूप तीनों विश्वका स्वरूपसे अनिर्वचनीय कोई पुरुषविशेष सृष्टि करनेवाला है। इस लिये पृथिवी, पर्वत, वृक्ष आदि पदार्थ किसी बुद्धिमान कर्ताके बनाये हुए हैं, क्योंकि ये कार्य हैं। जो जो कार्य होते हैं वे सब किसी बुद्धिमान कर्ताके बनाये हुए होते हैं, जैसे घट। उसी तरह पृथिवी पर्वत आदि भी कार्य हैं, इस लिये ये भी बुद्धिमान कर्ताके बनाये हुए होने चाहिये। आकाश आदि कार्य नहीं हैं, इस लिये किसी बुद्धिमान कर्ताका बनाया हुआ भी नहीं है। जो कोई इन सब पदार्थोंका बुद्धिमान कर्ता है वह भगवान ईश्वर ही है।

न चायमसिद्धो हेतुः । यतो भूभूधरादेः स्वस्वकारणकलापजन्यतया अवयवित्तया वा कार्यत्वं सर्ववादिनां प्रतीतमेव । नाप्यनैकान्तिको विरुद्धो वा । विपक्षादत्यन्तव्यावृत्तत्वात् । नापि कालात्ययापदिष्टः । प्रत्यक्षानुमानागमावाधितधर्मधर्मनन्तरप्रतिपादितत्वात् । नापि प्रकरणसंभः तत्प्रतिपन्थिधर्मोपपादनसमर्थप्रत्यनुमानाभावात् ॥

उक्त हेतु असिद्ध नहीं है। क्योंकि अपने अपने कारणोंसे उत्पन्न होनेके और अवयवी होनेके कारण पृथिवी, पर्वत आदिका कार्यत्व सभी वादियोंने स्वीकार किया है। यह हेतु अनैकान्तिक (व्यभिचारी) अथवा विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि इसकी विपक्षसे अत्यन्त व्यावृत्ति है। जिस हेतुकी विपक्षमें भी अविरुद्ध वृत्ति हो, अर्थात् जो हेतु विपक्षमें भी चला जाय उसे अनैकान्तिक हेत्वाभास कहते हैं। जैसे बड़ा ठंडा है, क्योंकि मूर्तिक है। यहां मूर्तित्वकी व्याप्ति ठंडा और गरम दोनोंके साथ है, अर्थात् मूर्तित्व हेतु विपक्ष (गरम) में भी चला जाता है, इस लिये दूषित है। यहां कार्यत्वहेतुकी विपक्ष अर्थात् आकाश आदिसे व्यावृत्ति है, इस लिये यह हेतु अनैकान्तिक नहीं है। इसीलिये कार्यत्वहेतु विरुद्ध भी नहीं है। क्योंकि जिस हेतुका अविनाभावसंबंध साध्यसे विरुद्धके साथ निश्चित हो उसे विरुद्ध हेत्वाभास कहते हैं। जैसे शब्द परिवर्तनशील है, क्योंकि उत्पत्तिवाला है। यहां उत्पत्तिकी व्याप्ति परिवर्तनशीलताके साथ है, जो साध्यसे विरुद्ध है। प्रस्तुत कार्यत्वहेतु अपने साध्य बुद्धिभूतकर्तृत्वके साथ अविनाभावसंबंधसे रहता है, इस लिये विरुद्ध नहीं है। कार्यत्वहेतु कालात्ययापदिष्ट (प्रत्यक्ष, अनुमान आदिसे वाधित) भी नहीं है, क्योंकि यह प्रत्यक्ष अनुमान और आगमसे अवाधित, धर्म और धर्मोंके सिद्ध हो जनिपर प्रतिपादन किया

१ अयं साध्यसमशब्देनाभिधीयते । ‘साध्याविधिष्ठः साध्यत्वात्साध्यसमः’ । गौतमसूत्रे । १-२-८ ।  
 २ ‘अनैकान्तिकः सव्यभिचारः’ । गौतमसूत्रे १-२-५ । ३ ‘सिद्धान्तमप्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः’ । गौतमसूत्रे १-२-६ । ४ ‘कालात्ययापदिष्टः कालातीतः’ । गौतमसूत्रे १-२-९ । ५ ‘यस्मात्प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थमपदिष्टः प्रकरणसमः’ । गौतमसूत्रे १-२-७ ।

गया है। अर्थात् पहले प्रमाणसिद्ध धर्म-धर्माका कथन करके बादमें हेतुका कथन किया गया है। यह हेतु प्रकरणसम भी नहीं है। जहां साध्यके अभावका साधक कोई दूसरा मौजूद हो उसे प्रकरणसम कहते हैं। यहां कार्यत्वहेतुके प्रतिकूल अकर्तृत्व धर्मको सिद्ध करनेवाला कोई प्रत्यनुमान नहीं है।

न च वाच्यम् ईश्वरः पृथ्वीपृथ्वीधरादेर्विधाता न भवति; अशरीरत्वात्, निर्वृत्तात्मिवत्, इति प्रत्यनुमानं तद्वाधकमिति । यतोऽत्रेश्वररूपो धर्मी प्रतीतोऽप्रतीतो वा प्ररूपितः ? न तावदप्रतीतः, हेतोराश्रयासिद्धिप्रसंगात् । प्रतीतश्चेत्, येन प्रमाणेन स प्रतीतस्तेनैव किं स्वयमुत्पादितस्वतन्तुर्न प्रतीयते । इत्यतः कथमशरीरत्वम् । तस्मान्निरवद्य एवायं हेतुरिति ॥

प्रतिवादी—‘ ईश्वर पृथिवी, पर्वत आदिका कर्ता नहीं है, क्योंकि वह अशरीरी है, मुक्तात्माकी तरह’ यह प्रत्यनुमान उक्त कार्यत्वहेतुका बाधक है, इस लिये कार्यत्वहेतु प्रकरणसम हेत्वामासे दूषित है। वैशेषिक—यह शंका ठीक नहीं। क्योंकि ‘ ईश्वर पृथिवी आदिका कर्ता नहीं हो सकता ’ इस वाक्यमें ईश्वररूप धर्मी प्रतीत है, अथवा अप्रतीत ? यदि धर्मी अप्रतीत हो, तो हेतु आश्रयासिद्ध होगा, अर्थात् जब धर्मी ही अप्रतीत है तब अशरीरत्वहेतु कहां रहेगा। यदि कहो, कि उक्त अनुमान में ईश्वर प्रतीत है, तो जिस प्रमाणसे ईश्वर प्रतीत है, उसी प्रमाणसे यह क्यों नहीं मानते कि ईश्वर स्वयं उत्पन्न किये हुए शरीरको ही धारण करता है। अर्थात् ईश्वरको प्रतीत ( जाना हुआ ) माननेसे यह भी मानना चाहिये, कि ईश्वरने अपना शरीर बनाया है, और वह जगत् को बनानेमें समर्थ है। इस लिये ईश्वरको शरीर रहित नहीं कह सकते। अतएव ईश्वरके कर्तृत्वमें हमारा दिया हुआ कार्यत्वहेतु असिद्ध, विरुद्ध आदि दोषोंसे रहित होनेके कारण निर्दोष ही है।

स चैक इति । चः पुनरर्थे । स पुनः—पुरुषविशेषः; एकः—अद्वितीयः । बहूनां हि विश्वविधातृत्वस्वीकारे परस्परविमतिसंभावनाया अनिवार्यत्वाद् एकैकस्य वस्तुनोऽन्यान्यरूपतया निर्माणे सर्वसमञ्जसमापद्येत इति ॥

(१) वह अद्वितीय पुरुषविशेष एक ( एक ) है। क्योंकि यदि बहुतसे ईश्वरोंको संसारका कर्ता स्वीकार किया जाय, तो एक दूसरेकी इच्छामें विरोध उत्पन्न होनेके कारण एक वस्तुके अन्यरूपमें निर्माण होनेसे संसारमें ऐक्य और क्रमका अभाव होगा।

तथा स सर्वग इति । सर्वत्र गच्छतीति सर्वगः—सर्वव्यापी । तस्य हि प्रतिनियतदेशवर्तित्वेऽनियतदेशवृत्तीनां विश्वत्रयान्तर्बर्तिपदार्थसार्थानां यथावन्निर्माणात्पुंषत्तिः । कुम्भकारादिषु तथा दर्शनाद् । अथवा सर्वं गच्छति जानातीति सर्वगः—

सर्वज्ञः “ सर्वे गत्यर्थ्या ज्ञानार्थाः ” इति वचनात् । सर्वज्ञत्वाभावे हि यथोचितो-  
पादानकारणाद्यनभिज्ञत्वाद् अनुरूपकार्योत्पत्तिर्न स्यात् ॥

(२) तथा वह ईश्वर सर्वव्यापी (सर्वग) है । यदि ईश्वरको नियमित प्रदेशमें ही व्याप्त माना जाय, तो अनियमित स्थानोंके संसारके समस्त पदार्थों की यथारीतिसे उत्पत्ति संभव न होगी । जैसे कुंभकार एक प्रदेशमें रहकर नियमित प्रदेशके घटादिक पदार्थ को ही बना सकता है, वैसे ही ईश्वर भी नियमित प्रदेशमें रहकर अनियत प्रदेशके पदार्थोंकी रचना नहीं कर सकता । अथवा, ईश्वर सब पदार्थोंको जाननेवाला (सर्वज्ञ) है । क्योंकि कहा भी है “ गत्यर्थक धातु ज्ञानार्थक होती हैं ” यदि ईश्वर को सर्वज्ञ न मानें, तो यथायोग्य उपादान कारणोंके न जाननेके कारण वह ईश्वर अनुरूप कार्योंकी उत्पत्ति न कर सकेगा ।

तथा स स्ववशः—स्वतन्त्रः, सकलप्राणिनां स्वेच्छया सुखदुःखयोरनुभावन-  
समर्थत्वात् । तथा चोक्तम्—

“ ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा ।

अन्यो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ” ॥

पारतन्त्र्ये तु तस्य परमुरखप्रेक्षितया मुख्यकर्तृत्वव्याघाताद् अनिश्वरत्वापत्तिः ॥

(३) तथा ईश्वर स्वतंत्र (स्ववश) है । क्योंकि वह अपनी इच्छासे ही सम्पूर्ण प्राणि-  
योंको सुख-दुःखा अनुभव कराता है । कहा भी है—“ यह जीव ईश्वरका प्रेरित किया हुआ ही स्वर्ग और नरकमें जाता है । क्योंकि ईश्वरके सिवाय अन्य जीव अपने सुख-दुःख उत्पन्न करनेमें स्वतंत्र नहीं हैं । ”

तथा स नित्य इति । अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपः । तस्य ह्यनित्यत्वे परोत्पाद्य-  
तया कृतकत्वप्राप्तिः । अपेक्षितपरव्यापारो हि भावः स्वभावनिष्पत्तौ कृतक इत्युच्यते ।  
यच्चापरस्तकर्ता कल्प्यते, स नित्योऽनित्यो वा स्यात् ? नित्यश्चेत् अधिकृतेश्वरेण  
किमपराद्धम् । अनित्यश्चेत्, तस्याप्युत्पादकान्तरेण भाव्यम् । तस्यापि नित्यानित्यत्व-  
कल्पनायाम् अनवस्थादौस्थ्यमिति ॥

(४) तथा वह ईश्वर अविनाशी, अनुत्पन्न और स्थिररूप है । ईश्वरको अनित्य माननेमें एक ईश्वर दूसरे ईश्वरसे उत्पन्न होगा, इस लिये वह कृतक ( अपने स्वरूपकी सिद्धिमें दूसरे की अपेक्षा रखनेवाला ) होगा । तथा ईश्वरका जो कोई दूसरा कर्ता मानोगे, वह नित्य है, या अनित्य ? यदि नित्य है, तो एक ही ईश्वरको नित्य क्यों नहीं मान लेते । यदि ईश्वरका कर्ता अनित्य है, तो उस अनित्य कर्ताका कोई दूसरा उत्पादक होना चाहिये । फिर वह कर्ता नित्य है या अनित्य ? इस प्रकार अनवस्थादोष होगा ।



तदेवमेकत्वादिविशेषणविशिष्टो भगवानीश्वरस्त्रिजगत्कर्तेति पराभ्युपगममुपदर्शय  
उत्तरार्धेन तस्य दुष्टत्वमाचष्टे । इमाः—एताः, अनन्तरोक्ताः, कुहेवाकविडम्बनाः—  
कुत्सिता हेवाकाः—आग्रहविशेषाः कुहेवाकाः कदाग्रहा इत्यर्थः । त एव विडम्बनाः  
विचारचातुरीबाह्यत्वेन तिरस्काररूपत्वाद् विगोपकप्रकाराः । स्युः—भवेयुः । तेषां  
प्रामाणिकापसदानां । येषां हे स्वामिन् त्वं नानुशासकः—न शिक्षादाता ॥

उत्तरपक्ष—‘इमाः कुहेवाकविडम्बनाः’—इस प्रकारकी कुत्सित आग्रहरूप विडम्बनायें  
विचाररहित होनेके कारण तिरस्कार के योग्य हैं, इस लिये अप्रामाणिक लोगोंकी ये विडम्बनायें  
अपने दोषोंको छिपानेके लिये ही हैं ।

तदभिनिवेशानां विडम्बनारूपत्वज्ञापनार्थमेव पराभिप्रेतपुरुषविशेषणेषु प्रत्येकं  
तच्छब्दप्रयोगमह्येयागर्भमाविर्भावयाञ्चकार स्तुतिकारः । तथा चैवमेव निन्दनीयं प्रति  
वक्तारो वदन्ति । स मूर्खः स पापीयान् स दरिद्र इत्यादि । त्वमित्येकवचनसंयुक्त-  
युष्मच्छब्दप्रयोगेण परमेशितुः परमकारुणिकतयानपेक्षितस्वपरपक्षविभागमद्वितीयं  
हितोपदेशकत्वं ध्वन्यते ॥

न्यायवैशेषिकोंकी मान्यताको विडम्बना सिद्ध करनेके लिये ही श्लोकमें न्याय-  
वैशेषिकोंद्वारा अभीष्ट ईश्वरके प्रत्येक विशेषणोके साथ ‘तत्’ शब्दका प्रयोग किया गया  
है । जिस प्रकार वक्ता लोग किसी निन्दनीय पुरुषको कहते हैं, कि वह मूर्ख है, वह पापी  
है, वह दरिद्र है, आदि, उसी प्रकार यहां भी ईश्वरके लिये कहा गया है, कि वह जगत्का  
कर्ता है, वह एक है, वह नित्य है आदि । श्लोकमें युष्मत् (त्वं) शब्दके प्रयोगसे परमदयालु  
होनेके कारण पक्षपातकी भावना रहित जिनेन्द्रभगवानका अद्वितीय हितोपदेशकपना  
ध्वनित होता है ।

अतोऽत्रायमाशयः । यद्यपि भगवानविशेषण सकलजगज्जन्तुजातहितावहां सर्वेभ्य  
एव देशनावाचमाचष्टे, तथापि सैव केषाञ्चिद् निचितनिकाचिर्तपापकर्मकलुपितात्मनां  
रुचिरूपतया न परिणमते । अपुनर्बन्धकादिव्यतिरिक्तत्वेनायोग्यत्वात् । तथा च  
कादम्बर्यां बाणोऽपि वभाण—“अपगतमले हि मनसि स्फटिकमणाविव रजनिकरग-  
भस्तयो विशन्ति सुखमुपदेशगुणाः । गुरुवचनममलमपि सलिलमिव महद्दुपजनयति  
श्रवणस्थितं शूलमभ्यस्य ” इति । अतो वस्तुवृत्त्या न तेषां भगवाननुशासक इति ॥

१ उदये सकममुदये चउसुवि दादु क्रमेण णो सक्क । उवसत च णिचत्ति णिकाचिदं होदि ज कम्म ।  
छाया—उदये संक्रमोदययोः चतुर्ष्वपि दादुं क्रमेण नो शक्यम् । उपशान्त च निचत्तिः निकाचित यत् कर्म ॥  
(गोम्मटसारकर्मकाण्ड गा. ४४०)

२ ‘पावं ण तिक्कमावा कुण्ह ण बहुमज्झं भव घोरम् । उच्चिअट्ठिदं च सेवइ सव्वत्थ वि अपुणव-  
न्धोत्ति इति’ ॥ छाया—पाप-न-तीव्रभावाद्-करोति न बहु मन्यते भवं घोरं । उचितार्थं च सेवते सर्वत्रापि  
अपुनर्बन्धक इति ॥ इति धर्मसंग्रहे तृतीयाधिकरणे । ३ बाणमट्टकृतकादम्बरी पूर्वार्धे पृ. १०३ पं. १०.

भाव यह है, कि यद्यपि भगवान सामान्यरूपसे सम्पूर्ण प्राणियोंको हितोपदेश करते हैं, परन्तु वह उपदेश पूर्वजन्ममें उपार्जन किये हुए निकाचित ( जिस कर्मकी उदीरणा, संक्रमण उत्कर्षण और अपकर्षणरूप अवस्थायें न हों सकेँ उसे निकाचित कर्म कहते हैं ) पापकर्मोंसे मलिन आत्मावाले प्राणियोंको अच्छा नहीं लगता । कारण कि, इस प्रकारके पापी जीव अपुनर्वधक ( जो जीव तीव्र भावोंसे पाप नहीं करता है तथा जिसकी मुक्ति पुद्गलपरिवर्तनमें हो जाती है, उसे अपुनर्वधक कहते हैं ) आदि जीवोंसे भिन्न हैं, इस लिये उपदेशके पात्र नहीं हैं । वाणने भी कादंबरीमें कहा है “ जिस प्रकार निर्मल स्फटिकमणिमें चन्द्रमाकी किरणोंका प्रवेश होता है, उसी तरह निर्मल चित्तमें उपदेश प्रवेश करता है । तथा जैसे कानोंमें भरा हुआ निर्मल जल भी पीढाको उत्पन्न करनेवाला है, वैसे ही गुरुओंके वचन भी अमन्यजीवको क्लेश उत्पन्न करनेवाले होते हैं । इस लिये वास्तवमें भगवान दुराग्रही पुरुषोंके उपदेश नहीं हो सकते ।

न चैतावता जगद्गुरोरसामर्थ्यसम्भावना । न हि कालदष्टमनुज्जीवयन्  
समुज्जीवितेतरदष्टको विष्णुभिषगुपालम्भनीयः, अतिप्रसंगात् । स हि तेषामेव दोषः ।  
न खलु निखिलभुवनाभोगमवभासयन्तोऽपि भानवीया भानवः कौशिकलोकस्यालो-  
कहेतुतामभजमाना उपालम्भसम्भावनास्पदम् । तथा च श्रीसिद्धसेनः—

“ सद्धर्मवीजवपनानघकौशलस्य यल्लोकवान्धव तवापि खिलान्यभूवन् ।

तन्नाद्धतं खगकुलेष्विह तामसेषु सूर्याश्वौ मधुकरीचरणावदाताः ॥ ”

इस कथनसे तीन लोकके गुरु भगवानकी असमर्थता प्रगट नहीं होती, क्योंकि सामान्य सर्पोंसे डसे हुए प्राणियोंको जिलानेवाला विषवैद्य यदि कालसर्पसे डसे हुए प्राणीको न जिला सके, तो यह वैद्यका दोष नहीं है । अर्थात् यदि कोई साधारण सर्पोंके विषको अच्छा करनेवाला विषवैद्य भयंकर कालसर्पका विष न उतार सके, तो यह वैद्यका दोष नहीं, यह दोष कालसर्पसे डसे हुए मनुष्यका ही है, क्योंकि कालसर्पके विषपर यंत्र-मंत्र आदि भी प्रभाव नहीं डाल सकते हैं । इसी तरह यदि भगवान अमन्योंको उपदेश न दे सकेँ, तो यह दोष भगवानका नहीं है । यह दोष अमन्योंका ही है, क्योंकि तीव्र कषायसे मलिन अमन्योंकी आत्माओंपर उपदेशका कुछ असर नहीं होता । सम्पूर्ण विश्वमंडलको प्रकाशित करनेवाली सूर्यकी किरणें यदि उल्लूकोंके प्रकाशका कारण नहीं हो सकेँ, तो यह सूर्यकी किरणोंका दोष नहीं है । सिद्धसेनआचार्यने भी कहा है “ हे लोकवान्धव, उत्तम धर्मके बीज बोनेमें आप अत्यन्त कुशल हैं, फिर भी आपका उपदेश बहुतसे लोगोंको नहीं

१ भानवः किरणाः । २ घूकलमुदायस्य । ३ द्वितीयद्वाभिशिका श्लोक १३ । ४ अनुतं क्षेत्रं खिलशब्देनाभिधीयते ।

लगता, इसमें कोई आश्चर्य नहीं। क्योंकि अंधकारमें फिरनेवाले उल्छ आदि पक्षियोंको सूर्यकी किरणें मौरोंके चरणोंके समान कृष्णवर्णकी ही दिखाई पड़ती हैं।”

अथ कथमिव तत् कुहेवाकानां विडम्बनारूपत्वम् इति। झूमः। यत्तावदुक्तं परैः  
‘ धित्यादयो बुद्धिमत्कर्तृकाः, कार्यत्वाद् घटवदिति ’। तदयुक्तम्। व्याप्तेरग्रहणात्।  
“ साधनं हि सर्वत्र व्याप्तौ प्रमाणेन सिद्धायां साध्यं गमयेत् ” इति सर्ववादिसंवादः।  
स चार्यं जगन्ति सृजन् सशरीरोऽशरीरो वा स्यात् ? सशरीरोऽपि किमस्मदादिवद्  
दृश्यशरीरविशिष्टः, उत पिशाचादिवददृश्यशरीरविशिष्टः ? प्रथमपक्षे प्रत्यक्षवाचः  
तमन्तरेणापि च जायमाने तृणतरुपुरन्दरधनुर्भ्रादौ कार्यत्वस्य दर्शनात् प्रमेयत्वादिवत्  
साधारणानैकान्तिको हेतुः ॥

न्यायवैशेषिकोकी विडम्बनाओको दुराग्रहरूप बताते हुए ग्रन्थकार न्यायवैशेषिकोके कार्यत्वहेतुका विस्तारसे खंडन करते हैं। वैशेषिकोंने जो कहा है कि ‘ पृथिवी आदि किसी बुद्धिमान कर्ताके बनाये हुए हैं, कार्य होनेसे, घटकी तरह ’ यह अनुमान ठीक नहीं है। क्योंकि इस अनुमानमें व्याप्तिका ग्रहण नहीं होता। “ प्रमाणद्वारा व्याप्तिके सिद्ध होनेपर ही साधनसे साध्यका ज्ञान होता है ”। इस लिये प्रश्न होता है, कि ईश्वरने शरीर धारण करके जगतको बनाया है, अथवा शरीर रहित होकर ? यदि ईश्वरने शरीर धारण करके जगतको बनाया है, तो वह शरीर हम लोगोकी तरह दृश्य था अथवा पिशाच आदि की तरह अदृश्य ( दिखाई न देनेवाला ) ? यदि वह शरीर हमारी तरह दृश्य था, तो इसमें प्रत्यक्षसे वाचा आती है। क्योंकि हमें ऐसा कोई दृश्यशरीरवाला ईश्वर दिखाई नहीं देता जो घास, वृक्ष, इन्द्रधनुष, बादल वगैरहकी सृष्टि करता हो। इस लिये ‘ जहां जहां कार्यत्व है वहां वहां सशरीरकर्तृत्व है ’ यह व्याप्ति नहीं बनती। अतएव कार्यत्वहेतु साधारणअनैकान्तिक हेत्वाभास है। साध्यके अतिरिक्त साध्याभावके साथ भी जिसकी व्याप्ति हो उसे अनैकान्तिक कहते हैं। जैसे पर्वत अग्निवाला है, प्रमेय होनेसे। यहां प्रमेयत्वहेतु अग्निरूपसाध्यके धारक पर्वतमें रहता है, और पर्वतसे भिन्न जलाशय आदिमें भी रहता है। इस लिये प्रमेयत्वहेतु अनैकान्तिक हेत्वाभास है। इसी प्रकार यहां भी ईश्वरके शरीरसे बनाये हुए पदार्थोंके अलावा ईश्वरके शरीरद्वारा नहीं बनाये हुए घास, वृक्ष वगैरहमें भी कार्यत्वहेतु चला गया, इस लिये यह हेतु साधारणअनैकान्तिक हेत्वाभास होनेसे दोषपूर्ण है।

द्वितीयविकल्पे पुनरदृश्यशरीरत्वे तस्य माहात्म्यविशेषः कारणम्, आहोस्विद-  
स्मदाद्यदृष्टवैगुण्यम् ? प्रथमप्रकारः क्रोशपानप्रत्यायनीयः, तत्सिद्धौ प्रमाणाभावात् ।

इतरेतराश्रयदोषापत्तेश्च । सिद्धे हि माहात्म्यविशेषे तस्यादृश्यशरीरत्वं प्रत्येतव्यम् । तत्सिद्धौ च माहात्म्यविशेषसिद्धिरिति । द्वैतीयिकस्तु प्रकारो न संचरत्येव विचारगोचरे; संशयानिवृत्तेः । किं तस्यासत्त्वाद् अदृश्यशरीरत्वं वाब्ध्येयादिवत् किंवा-  
स्मदाद्यदृष्टवैगुण्यात् पिशाचादिवदिति निश्चयाभावात् ॥

यदि कहो, कि ईश्वर पिशाच आदिके समान अदृश्य शरीरसे जगतकी सृष्टि करता है, तो इस शरीरके अदृश्य होनेमें ईश्वरका माहात्म्यविशेष कारण है, अथवा हम लोगोंका दुर्भाग्य ? प्रथम पक्ष विश्वासके योग्य नहीं है । क्योंकि ईश्वरके अदृश्य शरीर सिद्ध करनेमें कोई प्रमाण नहीं है । तथा ईश्वरके माहात्म्यविशेष सिद्ध होनेपर उसके अदृश्य शरीर सिद्ध हो, और अदृश्य शरीर सिद्ध होनेपर माहात्म्य विशेष सिद्ध हो, इस प्रकार इतरेतराश्रय दोष भी आता है । यदि कहो, कि हम लोगोंके दुर्भाग्यसे ईश्वरका शरीर दृष्टिगोचर नहीं होता, तो यह भी ठीक नहीं जंचता । क्योंकि, वंध्यापुत्रकी तरह ईश्वरका अभाव होनेसे उसका शरीर दिखाई नहीं देता, अथवा जिस प्रकार हमारे दुर्भाग्यसे पिशाच वगैरहका शरीर दिखाई नहीं देता, वैसे ही ईश्वरका शरीर भी अदृश्य है, इस तरह कुछ भी निश्चय नहीं होता ।

अशरीरश्चेत् तदा दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैषम्यम् । घटादयो हि कार्यरूपाः सशरीर-  
कर्तृका दृष्टाः । अशरीरस्य च सतस्तस्य कार्यप्रवृत्तौ क्लृप्तः सामर्थ्यम् आकाशादिवत् ।  
तस्मात् सशरीराशरीरलक्षणे पक्षद्वयेऽपि कार्यत्वहेतोर्व्याप्त्यसिद्धिः ॥

तथा ईश्वरको अशरीरलक्षणा माननेमें दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक विषम हो जाते हैं । क्योंकि घटादिक कार्य शरीर सहित कर्ताके बनाये हुए ही देखे जाते हैं; फिर आकाशकी तरह अशरीर ईश्वर किस प्रकार कार्य करनेमें समर्थ हो सकता है ? अर्थात् ' जगत अशरीर ईश्वरका बनाया हुआ है, कार्य होनेसे, घटकी तरह ' इस अनुमानमें घट दृष्टान्त और जगत दार्ष्टान्तिकमें समता नहीं है, क्योंकि घट अशरीरका बनाया हुआ माना जाता है । तथा जिस तरह अशरीर आकाश कोई कार्य वगैरह नहीं करसकता, उसी तरह अशरीर ईश्वर भी कार्य करनेमें असमर्थ है । इस कारण सशरीर और अशरीर दोनों पक्षोंमें कार्यत्व-हेतुकी सकर्तृकत्व साध्यके साथ व्याप्ति सिद्ध नहीं होती ।

किञ्च, त्वन्मतेन कालात्ययापिदिष्टोऽप्ययं हेतुः । धर्म्यकदेशस्य तरुविबुद्धभ्रादे-  
रिदानीमप्युत्पद्यमानस्य विधातुरनुपलभ्यमानत्वेन प्रत्यक्षवाधितधर्म्यनन्तरं हेतुभूषणात् ।  
तदेवं न कश्चिद् जगतः कर्ता । एकत्वादीनि तु जगत्कर्तृत्वव्यवस्थापनायानीयमानानि  
तद्विशेषणानि षण्डं प्रति कामिन्या रूपसंपन्निरूपणमायाप्येव । तथापि तेषां विचारा-  
सहत्वख्यापनार्थं किञ्चिदुच्यते ॥

तथा, तुम्हारे मतसे कार्यत्वहेतु कालात्ययापदिष्ट भी है। क्योंकि जगतरूप धर्मी (साध्य) के एकदेश वृक्ष, विद्युत्, मेघ वगैरह किसी कर्ताके बनाये हुए नहीं देखे जाते हैं, इस लिये यहाँ प्रत्यक्षसे बाधित धर्मीके साथ हेतुका कथन किया गया है, अतएव यह हेतु दोषपूर्ण है। अतएव कोई जगत्का बनानेवाला नहीं है। तथा ईश्वरके जगत्कर्तृत्व साधनमें जो एकत्व आदि विशेषण दिये गये हैं वे सब नपुंसक के प्रति स्त्रियोंके रूपलावण्य आदिका कथन करनेके समान हैं। फिर भी इन विशेषणोंपर कुछ विचार किया जाता है।

तत्रैकत्वचर्चस्तावत् । बहूनामेककार्यकरणे वैमत्यसम्भावना इति नायमेकान्तः । अनेककीटिकाशतनिष्पाद्यत्वेऽपि शक्रमूर्ध्नि, अनेकशिल्पिकल्पितत्वेऽपि प्रासादादीनां, नैकसरघानिर्वर्तितत्वेऽपि मधुच्छत्रादीनां चैकरूपताया अविगानेनोपलम्भात् । अथैतेष्वप्येक एवेश्वरः कर्तेति श्रूये । एवं चेद् भवतो भवानीपतिं प्रति निष्पत्तिमा वासना, तर्हि कुविन्दकुम्भकारादितिरस्कारेण पटघटादीनामपि कर्ता स एव किं न कल्प्यते । अथ तेषां प्रत्यक्षसिद्धं कर्तृत्वं कथमपहोतुं शक्यम् । तर्हि कीटिकादिभिः किं तव विराद्धं यत् तेषामसदृशतादृशप्रयाससाध्यं कर्तृत्वमेकहेलयैवापलप्यते । तस्माद् वैमत्यभयाद् महेशितुरेकत्वकल्पना भोजनादिव्ययभयात् कृपणस्यात्यन्तवल्लभपुत्रकलत्रादिपरित्यजनेन शून्यारण्यानीसेवनमिवाभासते ॥

एकत्व—‘बहुतसे ईश्वरोद्वारा जगतरूप एक कार्यके किये जानेपर ईश्वरोमें मत्तिका भेद उत्पन्न होगा’, यह वादी लोगोंका कथन एकान्त-सत्य नहीं है। क्योंकि सैकड़ों कीड़ियों एक बर्मी को बनाती हैं, बहुत से शिल्पी एक ही महलको बनाते हैं, बहुतसी मधुमक्खी एक ही शहद के छत्तेका निर्माण करती हैं, फिर भी वस्तुओंकी एक रूपतामें कोई विरोध/नहीं आता। यदि वादी कहे, कि बर्मी, प्रासाद आदिका कर्ता भी ईश्वर ही है, तो इससे ईश्वरके प्रति आप लोगों की निरुपम श्रद्धा प्रगट होती है, और इस तरह तो जुलाहे और कुंमकार वगैरह को पट और घट वगैरहका कर्ता न मानकर ईश्वरको ही इनका भी कर्ता मानना चाहिये। यदि आप कहें, कि घट पट आदिके कर्ता कुंमकार और जुलाहा आदि प्रत्यक्षसे सिद्ध हैं, तो फिर कीटिका आदि को बर्मी आदिका कर्ता मानने में क्या दोष है। आप लोग कीटिका आदिके असाधारण परिश्रमसे साध्य कर्तृत्वको एक क्षणभर में ही उडा देना चाहते हैं, यह ठीक नहीं। इस लिये परस्पर मतिभेद होनेके भयसे जो एक ईश्वरकी कल्पना है, वह भोजन आदिके व्ययके डरसे कृपण पुरुषके अत्यंत प्रिय पुत्र स्त्री आदिको छोड़कर शून्य जंगलमें वास करनेके समान है। जैसे कोई कृपण पुरुष स्वर्चके भयसे अपने स्त्री पुत्रादिको छोड़कर वनमें चला जाय, उसी तरह मतिभेदके भयसे आप लोग भी एक ईश्वरकी कल्पना करते हैं।

तथा सर्वगतत्वमपि तस्य नोपपन्नम् । तद्धि शरीरात्मना, ज्ञानात्मना वा स्यात् । प्रथमपक्षे तदीयेनैव देहेन जगत्त्रयस्य व्याप्तत्वाद् इतरनिर्मयपदार्थानामाश्रयानवकाशः । द्वितीयपक्षे तु सिद्धसाध्यता । अस्माभिरपि निरतिशयज्ञानात्मना परमपुरुषस्य जगत्त्रयक्रोडीकरणाभ्युपगमात् । यदि परमेवं भवत्प्रमाणीकृतेन वेदेन विरोधः । तत्र हि शरीरात्मना सर्वगतत्वमुक्तम्—“ विश्वतश्चक्षुरेत विश्वतो मुखो विश्वतः पाणिरुत विश्वतः पात् ” इत्यादिश्रुतेः ॥

सर्वगतत्व—तथा ईश्वर सर्वगत भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि ईश्वरका सर्वगतत्व शरीर की अपेक्षासे है, अथवा ज्ञान की ? प्रथम पक्षमें ईश्वरका शरीर ही तीनों लोको में व्याप्त होगा, इस लिये दूसरे बनाने योग्य ( निर्मय ) पदार्थोंके लिये कोई स्थान ही न रहेगा । यदि आप-लोग ज्ञान की अपेक्षा ईश्वरको सर्वव्यापी मानें, तो इसमें हमारे साध्य की सिद्धि है, क्योंकि हम लोग ( जैन ) भी परमात्माको निरतिशयज्ञान की अपेक्षा तीनों लोकोंमें व्यापी मानते हैं । परन्तु ईश्वरको ज्ञानकी अपेक्षा सर्वगत माननेसे आपके वेदसे विरोध आता है । क्योंकि वेदमें ईश्वरको शरीरकी अपेक्षासे सर्वव्यापी कहा है । श्रुति भी है “ ईश्वर सर्वत्र नेत्रोका, मुखका, हाथोंका और पैरोंका धारक है । ”

यच्चोक्तं तस्य प्रतिनियतदेशवर्तित्वे त्रिशुवनगतपदार्थानामनियतदेशवृत्तीनां यथावन्निर्माणानुपपत्तिरिति । तत्रेदं पृच्छयते । स जगत्त्रयं निर्ममाणस्तस्मादिवत् साक्षाद् देहव्यापारेण निर्मिमीते, यदि वा सङ्कल्पमात्रेण ? आद्ये पक्षे एकस्यैव भूभूधरादेर्विधानेऽसौदीयसः कालक्षेपस्य सम्भवाद् वंहीयसाप्यनेहसा न परिसमाप्तिः । द्वितीयपक्षे तु सङ्कल्पमात्रेणैव कार्यकल्पनार्यां नियतदेशस्थायित्वेऽपि न किञ्चिद् दूषणमुत्पत्त्यामः । नियतदेशस्थायिनां सामान्यदेवानामपि सङ्कल्पमात्रेणैव तत्तत्कार्यसम्पादनप्रतिपत्तेः ॥

तथा ईश्वरको शरीरकी अपेक्षा सर्वव्यापक माननेमें वादीने जो हेतु दिया है, कि यदि ईश्वरको नियतस्थानवर्ती माना जाय, तो तीनों लोकोंमें अनियत स्थानोंके पदार्थोंकी यथावत् उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, सो यहांपर प्रश्न होता है, कि ईश्वर बढईकी तरह साक्षात् शरीरकी मददसे जगतको बनाता है, अथवा संकल्पमात्रसे ? पहला पक्ष स्वीकार करनेमें पृथिवी, पर्वत आदिके निर्माण करनेमें बहुत समय लगेगा, इस लिये बहुत समय तक भी तीनों लोकोंकी रचना न हो सकेगी । यदि कहो, ईश्वर संकल्पमात्रसे ही सृष्टिको बनाता है, तो यदि एक स्थानमें रहकर भी ईश्वर जगतको बनावे, तो उसमें भी कोई दोष दृष्टिगोचर नहीं होता, क्योंकि नियत देशमें रहनेवाले सामान्यदेव भी संकल्पमात्रसे ही अमुक कार्योंका सम्पादन करते हैं ।

किञ्च, तस्य सर्वगतत्वेऽङ्गीक्रियमाणे अशुचिषु निरन्तरसन्तमसेषु नरकादि-  
स्थानेष्वपि तस्य वृत्तिः प्रसज्यते । तथा चानिष्टापत्तिः । अथ शुष्मत्यक्षेऽपि यदा  
ज्ञानात्मना सर्वं जगत्त्रयं व्याप्नोतीत्युच्यते तदाशुचिरसास्वादादीनामप्युपालम्भसंभा-  
वनात् नरकादिदुःखस्वरूपसंवेदनात्मकतया दुःखानुभवप्रसङ्गाच्च अनिष्टापत्तिस्तुल्यै-  
वेति चेत्, तदेतदुपपत्तिभिः प्रतिकर्तुमशक्तस्य धूलिभिरिवावकरणम् । यतो ज्ञानम्-  
प्राप्यकारि स्वस्थानस्थमेव विषयं परिच्छिनत्ति, न पुनस्तत्र गत्वा, तत्कृतो भवदुपा-  
लम्भः समीचीनः । नहि भवतोऽप्यशुचिज्ञानमात्रेण तद्रसास्वादानुभूतिः । तद्वद्वे-  
दि स्रक्चन्दनाङ्गनारसवत्यादिचिन्तनमात्रेणैव तृप्तिसिद्धौ तत्प्राप्तिप्रयत्नवैफल्य-  
प्रसक्तिरिति ॥

तथा ईश्वरको शरीरकी अपेक्षा सर्वव्यापी माननेसे वह ईश्वर अशुचि पदार्थोंमें और  
निरन्तर महाअंधकारसे व्याप्त नरक आदि में भी रहा कहेगा और यह मानना आप लोगों  
को इष्ट नहीं है । ईश्वरवादी—ज्ञान की अपेक्षा जिनमगवान को जगत्त्रय में व्यापी  
माननेसे आपलोगोंके मगवान को भी अशुचि पदार्थोंके रसास्वादनका ज्ञान होता है तथा  
नरक आदि दुखोंके स्वरूपका ज्ञान होनेसे दुखका भी अनुभव होता है, इस लिये अनिष्टा-  
पत्ति दोनोंको समान है । जैन—यह कहना असमर्थ होकर धूल फेंकनेके समान है । क्योंकि  
हम ज्ञानको अप्राप्यकारी मानते हैं, अर्थात् ज्ञान आत्मा में स्थित होकर ही पदार्थोंको  
जानता है, ज्ञेय पदार्थोंके पास आकर नहीं । इस लिये वादीका दिया हुआ दूषण ठीक नहीं  
है । तथा दूसरी बात यह भी है, कि केवल अशुचि पदार्थके ज्ञानसे ही मगवानके रसा-  
स्वादनकी अनुभूति नहीं होती है । यदि ऐसा होने लगे, तो माला, चन्दन, स्त्री, जलेबी  
आदि पदार्थोंके चिन्तन मात्रसे ही तृप्ति हो जानी चाहिये, और इस लिये माला, चन्दन  
आदिके लिये प्रयत्न करना भी निष्फल हुआ कहेगा ।

यत्तु ज्ञानात्मना सर्वगतत्वे सिद्धसाधनं प्रागुक्तम् तच्छक्तिमात्रमपेक्ष्य मन्तव्यम् ।  
तथा च वक्तारो भवन्ति । अस्य मतिःसर्वशास्त्रेषु प्रसरति इति । न च ज्ञानं प्राप्य-  
कारि; तस्यात्मधर्मत्वेन बाहिर्निर्गमाभावात् । बाहिर्निर्गमे चात्मनोऽचैतन्यापत्त्या अजीव-  
त्वप्रसङ्गः न हि धर्मो धर्मिणमतिरिच्य क्वचन केवलो विलोकितः । यच्च परे दृष्टान्त-  
यन्ति यथा सूर्यस्य किरणा गुणरूपा अपि सूर्याद् निष्क्रम्य भ्रुवनं भासयन्ति, एवं  
ज्ञानमप्यात्मनः सकाशाद् बाहिर्निर्गत्य प्रमेयं परिच्छिनत्तीति । तत्रेदमुत्तरम् । किरणानां  
गुणत्वमसिद्धम्; तेषां तैजसपुद्गलमयत्वेन द्रव्यत्वात् । यश्च तेषां प्रकाशात्मा गुणः स  
तेभ्यो न जातु पृथग् भवतीति । तथा च धर्मसङ्ग्रहिण्यां श्रीहरिभद्राचार्यपादाः—

“ किरणा गुणा न दृक्वं तेषां पयासो गुणो न वा दृक्वं ।

जं नाणं आयगुणो कहमदृक्वो स अन्नत्थ ॥ १ ॥

गन्तूण न परिच्छिन्दूह नाणं षेयं तयम्मि देसम्मि ।  
 आयत्तं चिय नवरं अचित्तसत्ती उ विण्णेयं ॥ २ ॥  
 लोहोवलस्स सत्ती आयत्था चेव भिन्नदेसपि ।  
 लोहं आगरिसंती दीसइ इह कज्जपच्चक्खा ॥ ३ ॥  
 एवमिह नाणसत्ती आयत्था चेव इंदि लोगतं ।  
 जइ परिच्छिदइ सम्मं को णु विरोहो भवे तत्थं ॥ ४ ॥  
 इत्यादि ॥

तथा हमने जो ज्ञानकी अपेक्षा ईश्वरको सर्वव्यापी माना है, वह ईश्वरके ज्ञानमें सब पदार्थोंके जाननेकी शक्तिकी अपेक्षासे है । जैसे किसी मनुष्यकी बुद्धिकी शक्तिको देखकर लोग कहते हैं, कि इसकी बुद्धि सब शास्त्रों में चली है, उसी तरह यहाँ भी हमने ईश्वरके ज्ञानकी शक्तिको देखकर ईश्वरको ज्ञानकी अपेक्षा सर्वव्यापक कहा है । तथा ज्ञान प्राप्यकारी नहीं है, क्योंकि वह आत्माका धर्म है, इस लिये ज्ञान आत्मासे बाहर निकल कर नहीं जा सकता । यदि ज्ञान आत्माके बाहर निकल कर जाने लगे, तो आत्मा अचेतन हो जाय । लेकिन यह संभव नहीं । क्योंकि धर्माको छोड़कर केवल धर्म कहीं भी नहीं रहता । तथा वैशेषिक लोगोंने जो सूर्यका दृष्टांत दिया है, कि जैसे सूर्यकी किरणें गुणरूप होकर भी सूर्यसे बाहर जाकर संसारको प्रकाशित करती हैं, उसी तरह ज्ञान आत्माका गुण होकर भी आत्मासे बाहर जाकर प्रमेय पदार्थको जानता है, यह भी ठीक नहीं । क्योंकि किरणोंका गुणत्व ही असिद्ध है, कारण कि किरणें तैजसपुद्गलरूप हैं, इस लिये वे द्रव्य हैं । तथा किरणोंका प्रकाशात्मक गुण कभी किरणोंसे अलग नहीं होता । हरिमद्वाचार्यने धर्मसंहिग्रणीमें भी कहा है—“ किरणें द्रव्य हैं, गुण नहीं हैं । किरणोंका प्रकाश गुण है । यह प्रकाशरूप गुण द्रव्यको छोड़कर अन्यत्र नहीं रहता । इसी तरह ज्ञान आत्माका गुण है, वह आत्माको छोड़कर अन्यत्र नहीं जाता । जिस देशमें ज्ञेय पदार्थ स्थित है उस प्रदेशमें ज्ञान जाकर ज्ञेयको नहीं जानता, किन्तु आत्मामें रहते हुए ही दूर देशमें स्थित ज्ञेयको जानता है । आत्माके ज्ञानमें

१ किरणा गुणा न द्रव्यं तथा प्रकाशो गुणो न वा द्रव्यं ।

यच्छानमात्मगुणः कथमद्रव्यः सः अन्यत्र ॥

गत्वा न परिच्छिन्नात्ति ज्ञानं श्रेयं तस्मिन्देहे ।

आत्मस्थमेव नवरं अचिन्त्यशक्त्या नु विज्ञेयम् ॥

लोहोपलस्य शक्तिः आत्मस्थैव भिन्नदेशमपि ।

लोहमाकर्षती इत्यत इह कार्यप्रत्यक्षा ॥

एवमिह ज्ञानशक्तिः आत्मस्थैव हन्त लोकान्तम् ।

यदि परिच्छिन्नात्ति सर्वे को नु विरोधो भवेत्तत्र ॥



अचित्त्य शक्ति है । जिस प्रकार चुम्बक पत्थरकी शक्ति चुम्बकमें ही रहकर दूर रखे हुए लोहेको अपनी ओर खेंचती है, इसी प्रकार ज्ञानशक्ति आत्मामें ही रहकर लोकके अंततक रहनेवाले सब पदार्थोंको जानती है, इसमें कोई विरोध नहीं है । ” इत्यादि ।

अथ सर्वज्ञः सर्वज्ञ इति व्याख्यातम् । तत्रापि प्रतिविधीयते । ननु तस्य सर्वज्ञं केन प्रमाणेन गृहीतम् । प्रत्यक्षेण, परोक्षेण वा ? न तावत् प्रत्यक्षेण, तस्येन्द्रियार्थ-सन्निकर्षोत्पन्नतयातीन्द्रियग्रहणासामर्थ्यात् । नापि परोक्षेण । तद्धि अनुमानं, शब्दं वा स्यात् । न तावदनुमानम्, तस्य लिङ्गिलिङ्गसम्बन्धस्मरणपूर्वकत्वात् । न च तस्य सर्वज्ञत्वेऽनुमेये किञ्चिदव्यभिचारी लिङ्गं पश्यामः । तस्यात्यन्तविप्रकृष्टत्वेन तत्प्रतिबद्ध लिङ्गसम्बन्धग्रहणाभावात् ॥

सर्वज्ञत्व—वैशेषिकोंके ईश्वरका सर्वज्ञत्व प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष किसी भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होता । प्रत्यक्ष प्रमाणसे ईश्वरका सर्वज्ञत्व इस लिये सिद्ध नहीं हो सकता, कि प्रत्यक्ष इंद्रिय और मनके संयोगसे उत्पन्न होता है, इस लिये वह अतीन्द्रिय ज्ञानको नहीं जान सकता । परोक्ष ज्ञानसे भी ईश्वरके सर्वज्ञत्वकी सिद्धि नहीं होती । क्योंकि वह परोक्ष ज्ञान अनुमान से सर्वज्ञत्वको जानता है, अथवा शब्दसे ? अनुमानसे ईश्वरके सर्वज्ञत्वका ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि लिंगी और लिंग ( साध्य और हेतु ) दोनोंके संबंधके स्मरणपूर्वक ही अनुमान होता है । जैसे ‘ पर्वत अभिवाला है, धूमवान होनेसे ’ यहाँ पहले धूमरूप लिंगका ग्रहण होता है और फिर अभिरूप लिंगीके साथ लिंगके संबंधका स्मरण होता है । इसी तरह ‘ ईश्वर सर्वज्ञ है ’ इस अनुमानमें किसी लिंगका ग्रहण और उस लिंगका सर्वज्ञत्वरूप लिंगीके साथ संबंधका स्मरण होना चाहिये । परन्तु ऐसा नहीं होता । इस लिये अनुमानसे ईश्वरके सर्वज्ञत्वका ज्ञान नहीं हो सकता । तथा ईश्वरके सर्वज्ञत्वरूप अनुमेयमें हम कोई भी अन्यभिचारी लिंग नहीं देखते, क्योंकि वह ईश्वर अत्यन्त दूर है, इस लिये ईश्वरसे संबद्ध लिंगका सर्वज्ञत्वरूप लिंगीके साथ संबंधका स्मरण नहीं होसकता ।

अथ तस्य सर्वज्ञत्वं विना जगद्वैचित्र्यमनुपपद्यमानं सर्वज्ञत्वमर्थादापादयतीति चेत् । न । अविनाभावाभावात् । न हि जगद्वैचित्री तत्सर्वज्ञं विनान्यथा नोपपन्ना । द्विविधं हि जगत् स्थावरजङ्गमभेदात् । तत्र जङ्गमानां वैचित्र्यं स्वोपात्तशुभाशुभकर्म-परिपाकवशेनैव । स्थावराणां तु सचेतनानामियमेव गतिः । अचेतनानां तु तदुपभोगयोग्यतासाधनत्वेनानादिकालसिद्धमेव वैचित्र्यमिति ॥

यदि वादी लोग कहें, कि ईश्वरके सर्वज्ञत्वके विना जगतकी विचित्रता नहीं बन सकती, इस कारण अर्थापत्तिसे ईश्वरके सर्वज्ञत्वकी सिद्धि होती है, यह कथन भी ठीक नहीं । क्योंकि जगतकी विचित्रता और सर्वज्ञताकी व्याप्तिका अभाव है । क्योंकि जंगम

( त्रस ) और सचेतन स्थावर जीवोंकी विचित्रता स्वयं उपाजित शुभ और अशुभ कर्मोंके उदयसे ही होती है । तथा अचेतन स्थावरोंके द्वारा जंगम और सचेतन स्थावरोंको कर्मफल भोगना पड़ता है, इस लिये इनकी विचित्रता अनादिकालसे सिद्ध ही है ।

नाप्यागमस्तत्साधकः । स हि तत्कृतोऽन्यकृतो वा स्यात् ? तत्कृत एव चेत् तस्य सर्वज्ञतां साधयति तदा तस्य महत्त्वक्षतिः । स्वयमेव स्वगुणोत्कीर्तनस्य महतामन- धिकृतत्वात् । अन्यच्च, तस्य शास्त्रकर्तृत्वमेव न युज्यते । शास्त्रं हि वर्णात्मकम् । ते च तात्वादिव्यापारजन्याः । स च शरीरे एव सम्भवी । शरीराभ्युपगमे च तस्य पूर्वोक्ता एव दोषाः । अन्यकृतश्चेत् सोऽन्यः सर्वज्ञोऽसर्वज्ञो वा ? सर्वज्ञत्वे तस्य द्वैतापत्त्या प्रागुक्ततदेकत्वाभ्युपगमवाधः तत्साधकप्रमाणचर्यायामनवस्थापातश्च । असर्वज्ञश्चेत् कस्तस्य वचसि विश्वासः ॥

आगमसे भी ईश्वरकी सिद्धि नहीं होती । क्योंकि ईश्वरको सिद्ध करनेवाला आगम ईश्वरका बनाया हुआ है, या किसी दूसरेका ? यदि वह आगम ईश्वरप्रणीत होकर ही ईश्वरकी सिद्धि करता है, तो ईश्वरकी महान क्षति होगी । क्योंकि महात्मा लोग स्वयं ही अपने गुणोंकी प्रशंसा नहीं करते हैं । तथा, ईश्वर शास्त्रका कर्ता ही सिद्ध नहीं होता । क्योंकि शास्त्र अक्षररूप होता है, तथा अक्षर ताड़ आदिसे उत्पन्न होते हैं । यह ताड़ आदि- का व्यापार शरीरी पुरुषके ही संभव है । यदि ईश्वरको शरीरी मानोगे, तो ईश्वरमें पूर्वोक्त दोष मानने पड़ेंगे । यदि आप कहें, कि ईश्वरको सिद्ध करनेवाला आगम दूसरेका बनाया हुआ है, तो वह दूसरा पुरुष सर्वज्ञ है, या असर्वज्ञ ? यदि वह सर्वज्ञ है, तो ईश्वरके द्वैतका भ्रसंग होनेसे आपने जो पहले ईश्वरको एक माना है, उसमें बाधा उपस्थित होगी । तथा अन्य पुरुषको सर्वज्ञ माननेपर बहुतसे पुरुषोंके सर्वज्ञ स्वीकार करनेमें अनवस्था दोष आवेगा । तथा यदि आगमका प्रणेता अन्य पुरुष असर्वज्ञ है, तो उसके वचनोमें विश्वास कौन करेगा ?

अपरं च भवद्भीष्ट आगमः प्रत्युत तत्प्रणेतुरसर्वज्ञत्वमेव साधयति । पूर्वापर- विरुद्धार्थवचनोपेतत्वात् । तथाहि “ न हिंस्यात् सर्वभूतानि ” इति प्रथममुक्त्वा, पञ्चमिं तत्रैव पठितम्—

“ पद्शतानि नियुज्यन्ते पशूनां मध्यमेऽहनि ।

४ मानना

अश्वपेधस्य वचनान्पूनानि पशुभिस्त्रिभिः ” ॥

तथा हमारे

तथा “ अंशीषोमीर्यं पशुमालभेत ”, “ सप्तदश प्राजापत्याः ”

न्याय उपयुज्यते ।

इत्यादि वचनानि कथमिव न पूर्वापरविरोधमनुरुध्यन्ते । तथा “ नानृतं ब्रूयात् ” इत्यादिना अनृतभाषणं प्रथमं निषिध्य, पश्चात् “ ब्राह्मणार्थेऽनृतं ब्रूयात् ” इत्यादि । तथा—

“ न नर्मयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राजञ्च विवाहकाले ।

प्राणात्यये सर्वधनापहारे पञ्चानृतान्याहुरपातकानि ” ॥

तथा “ परद्रव्याणि लोष्टवत् ” इत्यादिना अदत्तादानमनेकधा निरस्य, पश्चादुक्तम् “ यद्यपि ब्राह्मणो हठेन परकीयमादत्ते छलेन वा तथापि तस्य नादत्तादानम् । यतः सर्वमिदं ब्राह्मणेभ्यो दत्तम् ब्राह्मणानां तु दौर्बल्याद् वृषलाः परिभुङ्क्षते । तस्मादपहरन् ब्राह्मणः स्वमादत्ते स्वमेव ब्राह्मणो भुङ्क्ते स्वं वस्ते स्वं ददाति ” इति । तथा “ अपुत्रस्य गतिर्नास्ति ” इति लपित्वा,

“ अनेकानि सहस्राणि कुमारब्रह्मचारिणाम् ।

दिचं गतानि विप्राणामकृत्वा कुलसन्ततिम् ” ॥

इत्यादि । कियन्तो वा दधिमाषभोजनात् कृपणा विवेच्यन्ते । तदेवमागमोऽपि न तस्य सर्वज्ञतां वक्ति । किञ्च, सर्वज्ञः सन्नसौ चराचरं चेद् विरचयति, तदा जगदुप-  
प्लवकरणवैरिणः पश्चादपि कर्तव्यनिग्रहान् सुरवैरिणः एतदधिक्षेपकारिणश्चास्मदादीन् किमर्थं सृजति इति, तन्नायं सर्वज्ञः ॥

इसके अतिरिक्त, आप लोगोका आगम अपने प्रणेताको असर्वज्ञ ही सिद्ध करता है । क्योंकि वह आगम पूर्वापरविरुद्ध है । जैसे “ किसी भी प्राणीकी हिंसा न करनी चाहिये ” यह कहकर, पीछेसे “ अश्वमेध यज्ञके मध्यम दिनमें ५९७ पशुओंका वध किया जाता है, ” तथा “ अग्नीषोम संबंधी पशुका वध करना चाहिये, ” “ सतरह प्रजापति संबंधी पशुओंको मारना चाहिये ” आदि वचनोंका कथन करना शास्त्रोंके पूर्वापरविरोधको सिद्ध करता है । तथा “ असत्य नहीं बोलना चाहिये ” आदि वचनोंसे असत्यका निषेध करके, पीछेसे “ ब्राह्मणके लिये असत्य बोलनेमें दोष नहीं है, ” तथा “ हास्यमें, स्त्रियोंके साथ संभोगके समय, विवाहके अवसरपर, प्राणोंका नाश चेत पर और सर्व धनके हरण होनेके समय असत्य बोलना पाप नहीं है ” आदि वचनोंका द्विविध करके, “ दूसरेकी सम्पत्ति मिट्टीके ढेलेके समान है ” आदि वचनोंसे चोरीका परिपाक करके, “ यदि कोई ब्राह्मण हठसे या छलसे दूसरेके द्रव्यको हरण करता है, तो भी गयोग्यता दोष नहीं लगता, क्योंकि जगतकी सर्व संपत्ति ब्राह्मणोंको ही दी गई है,

यदि इत्स्तंभदत्ते ।

सकती, इस काले रतिसम्प्रयोगे प्राणात्यये सर्वधनापहारे । वसिष्ठधर्मसूत्रे १६-३६ ।  
चाथे अनृतं वदेद्भुः पञ्चानृतान्याहुरपातकानि ॥  
नहीं । क्योंकि जगत् १-१०१ इत्यत्रास्पाशेनैतत्समम् । ४ देवीभागवते । ५ आपस्तंभसूत्रे ।

आत्मणोकी दुर्बलतासे शूद्र लोग इस संपत्तिका उपभोग करते हैं । इस लिये यदि ब्राह्मण दूसरेके धनको छीनता है, तो भी वह अपने ही धनको लेता है, अपने ही का उपभोग करता है, अपना ही पहरता है और अपना ही देता है ” आदि वाक्योंका उल्लेख करना; तथा “ पुत्ररहितकी गति नहीं होती ” कहकर, “ कुमार ब्रह्मचारी ब्राह्मण अपने कुलकी संततिको उत्पन्न न करके स्वर्ग गये हैं ” आदि वाक्योंको कहना आगमके पूर्वापरविरोधको स्पष्टरूपसे प्रगट करता है । इस लिये आगमसे भी ईश्वरकी सर्वज्ञता सिद्ध नहीं होती । तथा, यदि सर्वज्ञ ईश्वर इस स्थावर-जंगमरूप जगतको बनाता है, तो वह जगतमें उपद्रव करनेवाले दुष्टों और दानवोंको, तथा ईश्वरपर आक्षेप करनेवाले हम जैसे लोगोको क्यों बनाता है ? इससे मात्स्य होता है, कि वह ईश्वर सर्वज्ञ नहीं है ।

तथा स्ववशत्वं—स्वातन्त्र्यं । तदपि तस्य न क्षोदक्षमम् । स हि यदि नाम स्वाधीनः सन् विश्वं विधत्ते, परमकारुणिकश्च त्वया वर्ण्यते, तत् कथं सुखितदुःखिताध्वनस्थाभेदवृन्दस्थपुटितं घटयति भ्रुवनम् एकान्तशर्मसंपत्कान्तमेव तु किं न निर्मिमीते । अथ जन्मान्तरोपार्जिततत्त्वदीयशुभाशुभकर्ममेरितः सन् तथा करोतीति दत्तस्तर्हि स्ववशत्वाय जलाञ्जलिः ॥

स्वतंत्र—तथा ईश्वर स्वतंत्र भी नहीं है । यदि ईश्वर स्वाधीन होकर जगतको रचता है, और वह परम दयालु है, तो वह सर्वथा सुख-सम्पदाओंसे परिपूर्ण जगतको न बनाकर सुख-दुखरूप जगतका क्यों सर्जन करता है ? यदि कहो, कि जीवोंके जन्मान्तरमें उपार्जन किये हुए शुभ-अशुभ कर्मोंसे प्रेरित होकर ईश्वर जगतको बनाता है, तो इस तरह ईश्वरके स्वाधीनत्वका लोप ही हो जाता है ।

कर्मजन्ये च त्रिभ्रुवनवैचित्र्ये शिंपिविष्टहेतुकविष्टैपसृष्टिकल्पनायाः कष्टैकफलत्वात् अस्मन्मतमेवाङ्गीकृतं प्रेक्षावता । तथा चायातोऽयं “ घटकुट्ट्यां प्रभातम् ” इति न्यायः । किञ्च, प्राणिनां धर्माधर्मावपेक्षमाणश्वेदयं सृजति, प्राप्तं तर्हि यदयमपेक्षते तन्न करोतीति । न हि कुलालो दण्डादि करोति । एवं कर्मापेक्षश्वेदीश्वरो जगत्कारणं स्यात् तर्हि कर्मणीश्वरत्वम्, ईश्वरोऽनीश्वरः स्यादिति ॥

तथा संसारकी विचित्रताको कर्मजन्य स्वीकार करनेपर सृष्टिको ईश्वरजन्य मानना केवल कष्टरूप ही है । इससे अच्छा तो आप हमारा ही मत स्वीकार करलें । तथा हमारे

१ स्ववशत्वं नष्टमित्यर्थः । २ महेश्वरः ३ विश्वं ४ उद्देश्यासिद्धिर्न प्रतीयते तत्रायं न्याय उपयुज्यते । न्यायार्थः—कश्चित् शाकादिको मध्ने मार्गं राजदेयं ब्रह्मं दातुमनिच्छन्मार्गान्तरं समसादयति परं राज्ञी अष्टमार्गः प्रभाते राजमाह्वान्यप्रादिकुटीष्विचोववागच्छति । तेन तदुद्देश्यं न सिध्यतीति ।

मतको स्वीकार करनेपर आपको “ घटकुट्ट्यांभमातम् ” न्यायका प्रसंग होगा। अर्थात् जैसे कोई मनुष्य महसूली सामानका महसूल न देनेके विचारसे रास्तेमें आनेवाले महसूल देनेके मुकामको छोड़कर किसी दूसरे रास्तेसे शहरके भीतर जानेके लिये रातभर इधर उधर फिर फिराकर प्रातःकाल उसी महसूल देनेके मुकामपर जा पहुँचता है ( घटकुट्ट्यां भमातम् ), उसी प्रकार आप लोगोंने ईश्वरको जगतका नियन्ता सिद्ध करनेमें बहुत कुछ प्रयत्न किया, पर आखिरमें हमारा ही मत स्वीकार करना पड़ा। तथा, ईश्वर जीवोंके पुण्य-पापकी सहायतासे जगतको बनाता है, इससे सिद्ध होता है, कि वह पुण्य-पाप को नहीं बनाता। जैसे कुम्हार घटके बनानेमें दण्डकी सहायता लेता है, इस लिये वह दण्डको नहीं बनाता, उसी तरह यदि ईश्वर जगतके बनानेमें जीवोंके पुण्य-पापकी अपेक्षा रखता है, तो वह पुण्य-पापको नहीं बनाता है, इस लिये यदि ईश्वर जगतके बनानेमें कर्मोंकी अपेक्षा रखता है, तो वह कर्मोंके बनाने वाला नहीं कहा जा सकता, इस लिये ईश्वर अनीश्वर ( असमर्थ ) है, स्वतंत्र नहीं।

तथा नित्यत्वमपि तस्य स्वयह एव प्रणिगद्यमानं हृद्यम् । स खलु नित्यत्वै-  
करूपः सन्, त्रिभुवनसर्गस्वभावोऽतत्त्वभावो वा ? प्रथमविधायां जगन्निर्माणात्  
कदाचिदपि नोपरमेत । तदुपरमे तत्त्वभावत्वहानिः । एवं च सर्गक्रियाया अपर्यवसानाद्  
एकस्यापि कार्यस्य न सृष्टिः । घटो हि स्वारम्भक्षणादारभ्य परिसमाप्तेरुपान्त्यक्षणं  
यावद् निश्चयनयाभिप्रायेण न घटव्यपदेशमासादयति । जलाहरणार्थक्रियायामसाधक-  
तमत्वात् ॥

नित्यत्व—तथा ईश्वर नित्य भी नहीं है। क्योंकि नित्य होनेसे एकरूपके धारक उस ईश्वरके त्रिभुवनकी रचना करनेका स्वभाव है, या बिना स्वभावके भी वह त्रिभुवनका सर्जन करता है ? यदि ईश्वरका त्रिभुवनकी रचना करनेका स्वभाव है, तो वह जगतके बनानेसे कभी भी विश्राम न लेगा। यदि विश्राम लेगा, तो ईश्वरके स्वभावकी हानि होगी। इस प्रकार जगतकी रचनाका कर्मी अन्त न होगा, अनएव एक भी कार्यकी रचना न हो सकेगी। क्योंकि वास्तवमें घटकी रचनाके आरंभ होनेके प्रथम क्षणसे लगाकर घटकी रचनाकी समाप्तिके अंतिम क्षण तक ‘ घट ’ व्यवहार नहीं होता। कारण कि जब तक घट बन कर तैयार न हो जाय, उस समय तक घटमें जल खने आदिकी क्रिया नहीं हो सकती। भाव यह है, कि यदि ईश्वर नित्य है, तो उसका जगत बनानेका स्वभाव भी नित्य ही होना चाहिये। इस लिये उसे सदा जगतको बनाते ही रहना चाहिये। जगतके इस अविश्राम निर्माणसे एक भी कार्यकी रचना समाप्त न हो सकेगी। तथा जब तक किसी कार्यकी रचना समाप्त न हो, उस समय तक हम ईश्वरको श्रद्धा नहीं कह सकते।

अतस्त्वभावपक्षे तु न जातु जगन्ति सृजेत् तस्त्वभावायोगाद् गगनवत् । अपि च तस्यैकान्तनित्यस्वरूपत्वे सृष्टिवत् संहारोऽपि न घटते । नानारूपकार्यकरणेऽनित्यत्वापत्तेः । स हि येनैव स्वभावेन जगन्ति सृजेत् तेनैव तानि संहरेत्, स्वभावान्तरेण वा ? तेनैव चेत् सृष्टिसंहारयोर्योगपद्यप्रसङ्गः, स्वभावाभेदात् । एकस्वभावात् कारणादनेकस्वभावकार्योत्पत्तिविरोधात् । स्वभावान्तरेण चेद् नित्यत्वहानिः । स्वभावभेद एव हि लक्षणमनित्यतायाः । यथा पार्थिवशरीरस्याहारपरमाणुसहकृतस्य प्रत्यहमपूर्वापूर्वोत्पादेन स्वभावभेदादनित्यत्वम् । इष्टञ्च भवतां सृष्टिसंहारयोः शम्भौ स्वभावभेदः । रजोगुणात्मकतया सृष्टौ, तमोगुणात्मकतया संहरणे, सात्त्विकतया च स्थितौ, तस्य व्यापारस्वीकारात् । एवं चावस्थाभेदः तद्भेदे चावस्थावतोऽपि भेदादनित्यत्वस्रतिः ॥

यदि ईश्वरका जगतके रचनेका स्वभाव नहीं है, तो ईश्वर कमी भी जगतको नहीं बना सकता । जैसे आकाशका स्वभाव जगतको बनानेका नहीं है, वैसे ही ईश्वरका स्वभाव भी जगतको बनानेका न रहेगा । तथा, ईश्वरको एकान्त नित्य माननेपर सृष्टिकी तरह संहार भी न बन सकेगा । क्योंकि यदि ईश्वर सृष्टि, संहार आदि अनेक कार्योंको करेगा, तो वह अनित्य हो जायगा । तथा, जिस स्वभावसे ईश्वर सृष्टिकी रचना करता है, उसी स्वभावसे वह सृष्टिका संहार करता है, अथवा दूसरे स्वभावसे ? यदि ईश्वर उसी स्वभावसे संहार करता है, तो सृष्टि और संहार एक हो जावेंगे, क्योंकि दोनोंमें स्वभावका अभेद है । एक स्वभावरूप कारणसे अनेक स्वभावरूप, कार्योंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । यदि कहो, कि जिस स्वभावसे ईश्वर सृष्टिको बनाता है, उस स्वभावके अतिरिक्त दूसरे स्वभावसे वह संहार करता है, तो यह माननेमें ईश्वर नित्य नहीं कहा जा सकता । क्योंकि स्वभावका भेद होना ही अनित्यताका लक्षण है । जिस प्रकार आहारके परमाणुओंसे युक्त पार्थिव शरीरमें प्रतिदिन नवीन नवीन उत्पत्ति होनेके कारण स्वभाव भेद होता है, इस लिये पार्थिव शरीर अनित्य है, उसी तरह ईश्वरके स्वभावका भेद माननेपर ईश्वर भी अनित्य होगा । परन्तु आप लोग जगतकी सृष्टि और संहारमें ईश्वरके स्वभाव-भेदको स्वीकार करते हैं । क्योंकि आप लोगोंके अनुसार ईश्वर सृष्टिमें रजोगुणरूप, संहारमें तमोगुणरूप, और स्थितिमें सत्त्वगुणरूप प्रवृत्ति करता है । इस प्रकार अनेक अवस्थाओंके भेद होनेसे ईश्वर नित्य नहीं कहा जा सकता ।

अथास्तु नित्यः, तथापि कथं सततमेव सृष्टौ न चेष्टते । इच्छावशात् चेत्, ननु ता अपीच्छाः स्वसत्तामात्रनिबन्धनात्मलाभाः सदैव किं न प्रवर्तयन्तीति स एवोपालम्भः । तथा शम्भोरष्टगुणाधिकरणत्वे, कार्यभेदानुमेयानां तदिच्छानामपि विषयरूपत्वाद् नित्यत्वहानिः केन वार्यते ॥

१ बुद्धीच्छाप्रयत्नसख्यापरिमाणपृथक्त्वव्ययोगविभागाख्या अष्टौ गुणाः ।

यदि ईश्वरको नित्य मान भी लिया जाय, तो वह जगतके बनानेमें सदा ही प्रयत्नवान क्यों नहीं रहता ? यदि कहो, कि जब ईश्वरकी इच्छा होती है, उस समय वह जगतको बना है, तो यदि ईश्वरकी इच्छा ईश्वरके ही आधीन रहती है, तो वह सदा ही ईश्वरको जगतके बनानेमें क्यों नहीं लगाती । इस प्रकार यहाँ भी ईश्वरको अविरामरूपसे जगतको बनानेके पूर्वोक्त दोष आता है । तथा आप लोग ईश्वरमें बुद्धि, इच्छा, प्रयत्न, संख्या परिणाम, पृथक्त्व, संयोग और विभाग नामके आठ गुणोंको स्वीकार करते हैं । परन्तु कार्य-भेदसे अनुभेय ईश्वरकी इच्छाओंके विषमरूप होनेसे ईश्वरके नित्यत्वकी हानिको कौन दूर कर सकता है ? अर्थात् यदि ईश्वर नित्य है, तो उसकी इच्छायें भी सदा समान ही रहनी चाहिये । परंतु संसारके नाना कार्योंको देखकर अनुमान होता है, कि ईश्वरकी इच्छायें भी नाना प्रकारकी ( विषम ) हैं, और ईश्वरकी इच्छाओंके विषम होनेसे ईश्वरको भी अनित्य मानना चाहिये ।

किञ्च, प्रेक्षावतां प्रवृत्तिः स्वार्थकरुणाभ्यां व्याप्ता । ततश्चायं जगत्सर्गं व्याप्रियते स्वार्थात्, कारुण्याद् वा ? न तावत् स्वार्थात् तस्य कृतकृत्यत्वात् । न च कारुण्यात्, परदुःखप्रहाणेच्छा हि कारुण्यम् । ततः प्राक् सर्गाज्जीवानामिन्द्रियशरीरविषयानुत्पत्तौ दुःखाभावेन कस्य प्रहाणेच्छा कारुण्यम् । सर्गोत्तरकाले तु दुःखिनोऽवलोक्य कारुण्याभ्युपगमे दुरुत्तरमितरेतराश्रयम् कारुण्येन सृष्टिः स्रष्टया च कारुण्यम् । इति नास्य जगत्कर्तृत्वं कथमपि सिद्ध्यति ॥

तथा बुद्धिमान पुरुषोंकी प्रवृत्ति स्वार्थ ( किसी प्रयोजनसे ) अथवा करुणाबुद्धिपूर्वक ही होती है । लेकिन स्वार्थसे ईश्वर की प्रवृत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि वह कृतकृत्य है । यह प्रवृत्ति करुणासे भी संभव नहीं, क्योंकि दूसरेके दुखोंको दूर करनेकी इच्छाको करुणा कहते हैं । परन्तु ईश्वरके सृष्टि रचनेसे पहले जीवोंके इन्द्रिय, शरीर और विषयोंका अभाव था, इस लिये जीवोंके दुख भी नहीं था, फिर किस दुखको दूर करनेकी इच्छासे ईश्वरके करुणाका भाव उत्पन्न हुआ ? यदि कहो, कि सृष्टिके बाद दुखी जीवोंको देखकर ईश्वरके करुणाका भाव उत्पन्न होता है, तो इतरेतराश्रय नामका दोष आता है । क्योंकि करुणासे जगतकी रचना हुई, और जगतकी रचनासे करुणा हुई । इस प्रकार ईश्वरके किसी भी तरह जगतका कर्तृत्व सिद्ध नहीं होता ।

तदेवमेवंविधदोषकलुषिते पुरुषविशेषे यस्तेषां सेवाहेवाकः स खलु केवलं बलवन्मौहविडम्बनापरिपाक इति । अत्र च यद्यपि मध्यवर्तिनो नकारस्य “घण्टा-लालान्यायेन ” योजनादर्थान्तरमपि स्फुरति यथा इमाः कुहेवाकविडम्बनास्तेषां न

स्युर्येषां त्वमनुशासकः इति तथापि सौर्ध्वः सहृदयैर्न हृदये धारणीयः, अन्ययोगव्य-  
वच्छेदस्याधिकृतत्वात् ॥ इति काव्यार्थः ॥ ६ ॥

इस प्रकार अनेक दोषोंसे दूषित पुरुषविशेष ईश्वरको जगतके कर्ता माननेका  
आग्रह केवल बलवान मोहकी विडम्बनाका फल है । 'इमाः कुहेवाकविडम्बनाः स्युस्तेषां न  
येषामनुशासकस्त्वस्', यहां मध्यवर्ती नकारका 'घण्टालालान्याय' से ( मध्यमणिन्याय  
अथवा देहलीदीपकन्याय या घण्टालालान्याय एक ही हैं । जैसे एक ही मणि, अथवा  
दीपक घरकी देहली पर रखनेसे दोनो ओरकी वस्तुओंको प्रकाशित करते हैं, अथवा एक ही  
घंटा अपनी दोनो तरफ बजता है, उसी तरह यहाँ भी एक ही 'नकार' का दो तरहसे अन्वय  
होता है ) । इस श्लोकका दूसरा अर्थ भी निकलता है, कि जिनके आप अनुशासक हैं, उनके  
कदाग्रहरूप विडम्बनायें नहीं हैं । परन्तु यह अर्थ विद्वानोंको नहीं लेना चाहिये, क्योंकि यहाँ  
स्तुतिकारने अन्ययोगव्यवच्छेदका अवलम्बन लिया है । यह श्लोकका अर्थ है ।

भावाार्थ—इस श्लोकमें वैशेषिकोंके ईश्वरके स्वरूपका खंडन किया गया है । वैशे-  
षिकोंके अनुसार ईश्वर ( १ ) जगतका कर्ता है, ( २ ) एक है, ( ३ ) सर्वव्यापी है,  
( ४ ) स्वतंत्र है, और ( ५ ) नित्य है ।

-वैशेषिक—( १ ) 'पृथिवी, पर्वत आदि किसी बुद्धिमान कर्ताके बनाये हुए हैं,  
क्योंकि ये कार्य हैं, जो जो कार्य होता है, वह किसी बुद्धिमान कर्ताका बनाया हुआ देखा  
जाता है, जैसे घर । पृथिवी, पर्वत आदि भी कार्य हैं, इस लिये ये भी किसी कर्ताके बनाये हुए  
हैं । जो किसी कर्ताका बनाया हुआ नहीं होता, वह कार्य भी नहीं होता, जैसे आकाश' ।  
जैन—(क) उक्त अनुमान प्रत्यक्षसे वाधित है, क्योंकि हमें पृथिवी, पर्वत आदिका  
कोई कर्ता दृष्टिगोचर नहीं होता । (ख) घटका दृष्टांत विषम है । क्योंकि घटादि कार्य  
सशरीर कर्ताके ही बनाये हुए देखे जाते हैं, तथा ईश्वरको अशरीर कर्ता माना गया है । तथा  
ईश्वरको सशरीर माननेमें इतरेतराश्रय आदि अनेक दोष आते हैं ।

वैशेषिक—( २ ) ईश्वर एक है, क्योंकि अनेक ईश्वर होनेसे जगतमें एकरूपता  
और क्रम नहीं रह सकता । जैन—उक्त मान्यता एकान्तरूपसे सत्य नहीं है । क्योंकि  
शहदके छत्ते आदि पदार्थोंको अनेक मधुमक्षियों तैय्यार करती हैं, फिर भी छत्तेमें क्रम और  
एकरूपता देखी जाती है ।

वैशेषिक—( ३ ) ईश्वर सर्वव्यापी और सर्वज्ञ है । जैन—ईश्वर सर्वव्यापी  
नहीं हो सकता, क्योंकि उसके सर्वव्यापी होनेसे प्रमेय पदार्थोंके लिये कोई स्थान न  
 रहेगा । ईश्वरका सर्वज्ञत्व भी किसी प्रमाणसे सिद्ध नहीं हो सकता । क्योंकि स्वयं



सर्वज्ञत्व प्राप्त किये बिना हम प्रत्यक्षसे ईश्वरका साक्षात् ज्ञान नहीं कर सकते। अनुमानसे भी हम ईश्वरको नहीं जान सकते, क्योंकि वह बहुत दूर है, इस लिये सर्वज्ञत्वसे संबद्ध किसी हेतुसे उसका ग्रहण नहीं हो सकता। 'सर्वज्ञत्वके बिना जगतकी विचित्र रचना नहीं होसकती' इस अर्थापत्ति प्रमाणसे भी सर्वज्ञत्व सिद्ध नहीं होता। क्योंकि जगतकी विचित्रताकी व्याप्ति सर्वज्ञत्वके साथ नहीं है। आगम प्रमाणसे भी हम सर्वज्ञको नहीं जानसकते, क्योंकि वेद आदि आगम पूर्वापरविरोध आदि दोषोंसे युक्त हैं, इस लिये आगम विश्वनीय नहीं है।

**वैशेषिक—( ४ ) ईश्वर स्वतंत्र है।** जैन—यदि ईश्वर स्वतंत्र है, तो वह दुःखोंसे परिपूर्ण विश्वकी क्यों रचना करता है, अन्यथा ईश्वरको क्रूर और निर्दय मानना चाहिये। यदि कहा जाय, कि प्राणियोंके अदृष्टबलसे ही ईश्वर जीवोंको सुख-दुःख देता है, तो फिर कर्म-प्रधान ही सृष्टि माननी चाहिये, ईश्वरको कर्ता माननेकी आवश्यकता नहीं।

**वैशेषिक—( ५ ) ईश्वर नित्य है।** जैन—सर्वथा नित्य ईश्वर सतत क्रियाशील है, अथवा अक्रियाशील। ईश्वरको सततक्रियाशील माननेपर कोई कार्य कभी समाप्त ही नहीं हो सकेगा। तथा अक्रियाशील माननेपर ईश्वर जगतका निर्माण नहीं कर सकता।

अथ चैतन्यादयो रूपादयश्च धर्मा आत्मादेर्घटादेश्च धर्मिणोऽत्यन्तं व्यतिरिक्तोऽपि समवायसम्बन्धेन संबद्धाः सन्तो धर्मधर्मिव्यपदेशमश्नुवते तन्मतं दूषयन्नाह—

‘चैतन्य तथा रूप आदि धर्म आत्मा तथा घट आदि धर्मियोंसे सर्वथा भिन्न हैं, तथा धर्म-धर्मीका संबंध समवाय संबंधसे होता है,’ वैशेषिकोंकी इस मान्यताको सदांश सिद्ध करते हैं—

न धर्मधर्मिर्त्वमतीवभेदे वृत्त्यास्ति चेन्न त्रितयं चकास्ति ।

इहेदमित्यास्ति मतिश्च वृत्तौ न गौणभेदोऽपि च लोकबाधः ॥७॥

**श्लोकार्थ—**धर्म और धर्मीके सर्वथा भिन्न माननेपर धर्म-धर्मीका संबंध नहीं बन सकता। यदि कहो, कि समवाय संबंधसे परस्पर भिन्न धर्म और धर्मीका संबंध होता है,

१ उत्पन्नं ब्रह्मं क्षणमशुणं निष्क्रियं च तिष्ठतीति समवात् गुणाना गुणिनो व्यतिरिक्तत्वम् ।

२ ‘अयुतसिद्धानामाध्याधारभूताना यः’ संबन्ध इहप्रत्ययेह्युः स समवायः’ इति प्रथस्तपादमाद्ये समवायप्रकरणे ।

तो यह ठीक नहीं। क्योंकि जिस तरह हमें धर्म और धर्मीका ज्ञान होता है, वैसे समवायका ज्ञान नहीं होता। यदि कहो, कि 'तन्तुओंमें यह पट है' इस प्रत्ययसे धर्म-धर्मीमें समवायका ज्ञान होता है, तो हम कहते हैं, कि यह प्रत्यय स्वयं समवायमें मी होता है। इस लिये एक समवायमें दूसरा, दूसरेमें तीसरा, इस प्रकार एक समवायमें अनन्त समवाय माननेसे अनवस्था दोष आवेगा। यदि कहो, कि एक समवायको मुख्य मानकर समवायमें समवायत्वको गौणरूपसे स्वीकार करेंगे, तो यह कल्पना मात्र है। तथा इसे माननेमें लोकविरोध भी है।

धर्मधर्मिणोरतीवभेदे [ अतीवत्यत्र इवशब्दो वाक्यालंकारे ष्व च प्रायोऽतिशब्दात् किंवृत्तेश्च प्रयुञ्जते शाब्दिकाः यथा—“आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम्” “उद्वृत्तः क इव सुखावहः परेषाम्” इत्यादि ] ततश्च धर्मधर्मिणोः अतीवभेदे—एकान्तभिन्नत्वेऽङ्गीक्रियमाणे, स्वभावहानेर्धर्मधर्मित्वं न स्यात् अस्य धर्मिण इमे धर्माः, एषां च धर्माणामयमाश्रयभूतो धर्मा इत्येवं सर्वप्रासिद्धो धर्मधर्मिव्यपदेशो न प्राप्नोति। तयो- रत्यन्तभिन्नत्वेऽपि तत्कल्पनायां पदार्थान्तरधर्माणामपि विवक्षितधर्मधर्मित्वापत्तेः ॥

व्याख्यार्थ—‘धर्मधर्मिणोरतीवभेदे’—[ यहां अतीवमें ‘इव’ शब्द वाक्यके अलंकारमें प्रयुक्त हुआ है, इसका कोई अर्थ नहीं है। शाब्दिक लोग ‘इव’ शब्दका ‘अति’ और ‘किम्’ शब्दके साथ प्रयोग करते हैं। जैसे—“आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम्” “उद्वृत्तः क इव सुखावहः परेषाम्” ]। धर्म और धर्मीका एकांत भेद माननेपर धर्म-धर्मीका स्वरूप नहीं बनता, इस लिये इस धर्मके ये धर्म हैं, और इन धर्मोंका आश्रय यह धर्मी है, इस प्रकारका व्यवहार नहीं हो सकता। धर्म-धर्मीको सर्वथा भिन्न मानकर भी यदि धर्म-धर्मी भावकी कल्पना की जायगी, तो एक पदार्थके धर्म दूसरे पदार्थके धर्म हो जाया करेंगे। वैशेषिक लोग द्रव्य (धर्मी) और गुण (धर्म) को सर्वथा भिन्न मानते हैं। वैशेषिकोंके अनुसार उत्पन्न होनेके प्रथम क्षणमें द्रव्य गुणोंसे रहित होता है। जैनदर्शनके अनुसार धर्म और धर्मीका एकान्त भेद संभव नहीं है, क्योंकि एकान्त भेद माननेमें एक पदार्थका धर्म दूसरे पदार्थका धर्म हो जाना चाहिये। जैसे अग्निका उष्णत्वधर्म अग्निसे और जलका शीतत्वधर्म जलसे सर्वथा भिन्न है, तो अग्निके उष्णत्वधर्मका जलके साथ और जलके शीतत्वधर्मका अग्निके साथ संबन्ध हो जाना चाहिये। क्योंकि धर्म और धर्मी सर्वथा भिन्न हैं।

एवमुक्ते सति परः प्रत्यवतिष्ठते। वृत्त्यास्तीति—अयुतसिद्धानामाधार्याधारभूतानामिहप्रत्ययहेतुः सम्बन्धः समवायः। स च समवयनात् समवाय इति द्रव्यगुणकर्म सामान्यविशेषेषु पञ्चसु पदार्थेषु वर्तनाद् वृत्तिरिति चाख्यायते। तथा वृत्त्या समवाय-

सम्बन्धेन, तयोर्धर्मधर्मिणोः इतरेतरविनिर्मुक्तितत्त्वेऽपि धर्मधर्मिन्यपदेश इष्यते । इति नानन्तरोक्तो दोष इति ॥

**वैशेषिक**—हम वृत्ति ( समवाय ) से धर्म और धर्मीमें संबंध मानते हैं । अयुक्तसिद्ध ( एक दूसरेके विना न रहनेवाले ) आधार्य ( पट ) और आधार ( तंतु ) पदार्थोंका इहप्रत्यय हेतु ( इन तंतुओंमें पट है ) संबंध ' समवाय ' है । समवायसे पदार्थोंमें संबंध होता है, इस लिये इसे समवाय कहते हैं । तथा यह समवाय द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और विशेष इन पाँच पदार्थोंमें रहता है, इस लिये इसे वृत्ति भी कहते हैं । इस समवाय-संबंधसे सर्वथा भिन्न धर्म और धर्मीमें धर्म-धर्मीका व्यवहार होता है । यह समवाय अवयव अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, जाति-व्यक्ति, नित्यद्रव्य और विशेषमें रहता है ।

**अत्राचार्यः** समाधत्ते । चेदिति । यद्येवं तव मतिः सा प्रत्यक्षप्रतिक्षिप्ता । यतो न त्रितयं चकास्ति । अयं धर्मी, इमे चास्य धर्माः, अयं चैतत्सम्बन्धानिवन्धनं समवाय इत्येतत् त्रितयं-वस्तुत्रयं, न चकास्ति-ज्ञानविषयतया न प्रतिभासते । यथा किल शिलाशकल-युगलस्य मिथोऽनुसन्धायकं रालादिद्रव्यं तस्मात् पृथक् तृतीयतया प्रतिभासते, नैवमत्र समवायस्यापि प्रतिभासनम्, किन्तु द्वयोरेव धर्मधर्मिणोः इति शपथप्रत्यायनी-योऽयं समवाय इति भावार्थः ॥

**जैन**—उक्त मान्यता प्रत्यक्षसे वाधित है । क्योंकि हमें ' यह धर्मी है ' , ' ये इस धर्मीके धर्म है ' और ' यह धर्म-धर्मीमें संबंध करानेवाला समवाय है ' इस प्रकार तीन पदार्थोंका अलग अलग ज्ञान नहीं होता । जिस प्रकार एक पत्थरके दो टुकड़ोंको परस्पर जोड़नेवाले राल आदि पदार्थ पत्थरके दो टुकड़ोंसे अलग दिखाई देते हैं, उस तरह धर्म और धर्मीका संबंध करानेवाला समवाय कोई अलग पदार्थ प्रत्यक्षसे दृष्टिगोचर नहीं होता । हमें केवल धर्म और धर्मीका ही प्रतिभास होता है । इस लिये धर्म-धर्मी संबंध करानेवाला समवाय कोई अलग पदार्थ नहीं है ।

**किञ्च**, अयं तेन वादिना एको नित्यः सर्वव्यापकः अमूर्तश्च परिकल्प्यते । ततो यथा घटाश्रिताः पाकजरूपादयो धर्माः समवायसम्बन्धेन घट समवेताः तथा किं न पटेऽपि । तस्यैकत्वनित्यत्वव्यापकत्वैः सर्वत्र तुल्यत्वात् ॥

तथा, वैशेषिक लोग समवायको एक, नित्य, सर्वव्यापक और अमूर्त स्वीकार करते हैं । इस लिये घटके अग्निमें पकानेसे उत्पन्न होनेवाले रूप आदि धर्म यदि समवाय संबंधसे घटमें रहते हैं, तो ये रूप आदि पटमें भी क्यों नहीं रहते । क्योंकि समवाय एक, नित्य और व्यापक है । इस लिये वह सब जगह है । इस लिये समवाय संबंधसे घटमें रहनेवाले

धर्म पटमें भी रहने चाहिये । क्योंकि घटधर्मसमवाय और पटधर्मसमवाय दोनों ही एक, नित्य, व्यापक और अमूर्त हैं ।

यथाकाश एको नित्यो व्यापकः अमूर्तश्च सन् सर्वैः सम्बन्धिभिर्गुणपदविशेषेण सम्बध्यते, तथा किं नायमपीति । विनश्यदेकवस्तुसमवायाभावे च समस्तवस्तुसमवायाभावः प्रसज्यते । तत्तदवच्छेदकभेदाद् नार्यं दोष इति चेत्, एवमनित्यत्वापत्तिः । प्रतिवस्तुस्वभावभेदादिति ॥

जैसे एक, नित्य, व्यापक और अमूर्त आकाश एक ही साथ सब संबंधियोंसे समानरूपसे संबद्ध होता है, उसी तरह समवाय भी सब संबंधियोंसे समानरूपसे ही क्यो संबद्ध नहीं होता । तथा, घटके नष्ट होने पर घटके समवायका अभाव हो जाता है, इस लिये समवायका ही सर्वथा अभाव मानना चाहिये । क्योंकि समवाय एक है, इस लिये घटके नष्ट होनेसे नष्ट होनेवाले घट-समवायका फिर कमी सद्भाव ही नहीं होगा । यदि वैशेषिक लोग कहें, कि समवाय वास्तवमें एक ही है, लेकिन वह घटत्वावच्छेदक-समवाय, पटत्वावच्छेदक-समवाय आदि भिन्न भिन्न अवच्छेदकोंके भेदसे घट, पट आदि भिन्न भिन्न पदार्थोंमें रहता है, इस लिये घटत्वावच्छेदक-समवायके नाश होनेसे पटत्वावच्छेदक-समवायका नाश नहीं होता, यह भी ठीक नहीं । क्योंकि इस तरह प्रत्येक वस्तुके साथ समवायके स्वभावका भेद होनेसे समवाय अनित्य ठहरेगा ।

अथ कथं समवायस्य न ज्ञाने प्रतिभासनम् यतस्तस्येहेतिप्रत्ययः सावधानं साधनम् । इह प्रत्ययश्चाजुभवसिद्ध एव । इह तन्तुपु पटः, इहात्मनि ज्ञानम्, इह घटे रूपादय इति प्रतीतिरूपलम्भात् । अस्य च प्रत्ययस्य केवलधर्मधर्म्यतालम्बनत्वादस्ति समवायाख्यं पदार्थान्तरं तद्धेतुः इति पराशङ्कामभिसन्धाय पुनराह । इहेदमित्यस्ति मतिश्च वृत्ताविति । इहेदमिति-इहेदमिति आश्रयाश्रयिभावहेतुक इहप्रत्ययो वृत्तावप्यस्ति-समवायसंबन्धेऽपि विद्यते । चशब्दोऽपिशब्दार्थः तस्य च व्यवहितः सम्बन्धः तथैव च व्याख्यातम् ॥

वैशेषिक—समवायका ज्ञान अवश्य होता है । 'इहप्रत्यय' (इन तन्तुओंमें पट है) समवायके ज्ञान करानेमें प्रबल साधन है । 'इन तन्तुओंमें पट है,' 'इस आत्मानमें ज्ञान है,' 'इस घटमें रूप आदि हैं,' यह 'इहप्रत्यय' अनुभवसे सिद्ध ही है । यह 'इहप्रत्यय' केवल धर्म और धर्मोंके आधारसे नहीं होता, इस कारण धर्म-धर्मोंसे भिन्न इहप्रत्ययका हेतु समवाय अवश्य मानना चाहिये ।

इदमत्र हृदयम् । यथा त्वन्मते पृथिवीत्वाभिसंबन्धात् पृथिवी, तत्र पृथिवीत्वं

पृथिव्या एव स्वरूपमस्तित्वाख्यं नापरं वस्त्वन्तरम् । तेन स्वरूपेणैव समं योऽसाव-  
भिसम्बन्धः पृथिव्याः स एव समवाय इत्युच्यते । “प्राप्तानामेव प्राप्तिः समवायः”  
इति वचनात् । एवं समवायत्वाभिसम्बन्धात् समवाय इत्यपि किं न कल्प्यते ।  
यतस्तस्यापि यत् समवायत्वं स्वस्वरूपं, तेन सार्धं सम्बन्धोऽस्त्येव । अन्यथा नि-  
स्वभावत्वात् शशविषाणवदवस्तुत्वमेव भवेत् ततश्च इह समवाये समवायत्वम् इत्यु-  
ल्लेखेन इहप्रत्ययः समवायेऽपि युक्त्या घटत एव । ततो यथा पृथिव्यां पृथिवीत्वं  
समवायेन समवेतं, एवं समवायेऽपि समवायत्वं समवायान्तरेण सम्बन्धनीयम्,  
तदप्यपरेण, इत्येवं दुस्तरानवस्थामहानदी ॥

जैन—धर्म ( आश्रयी ) और धर्मी ( आश्रय ) में इहप्रत्ययका हेतु समवाय संबंध  
ठीक नहीं बनता । क्योंकि धर्म और धर्मीका हेतु ‘इहप्रत्यय’ समवाय संबंधमें भी रहता है ।  
वैशेषिकोके मतमें पृथिवीत्वके संबंधसे पृथिवीका ज्ञान होता है, तथा पृथिवीत्व ही पृथिवीका  
अस्तित्व ( स्वभाव ) है । इसी पृथिवीत्वके साथ पृथिवीके संबंधको समवाय कहते हैं ।  
कहा भी है “प्राप्त पदार्थोंकी प्राप्ति ही समवाय है” । इसी तरह वैशेषिकोंको समवायत्वके  
संबंधसे ही समवाय भी मानना चाहिये, क्योंकि समवायत्व समवायका स्वभाव है, और समवा-  
यका समवायत्वके साथ संबंध है । अन्यथा यदि समवायत्वको समवायका स्वभाव नहीं मानोगे,  
तो समवायको स्वभावरहित मानना चाहिये, और स्वभावरहित होनेसे खरगोशके सींगकी  
तरह समवाय अवस्तु ठहरेगा । इस लिये ‘समवायमें समवायत्व है’ ऐसा इहप्रत्यय समवायमें भी  
युक्तिसे सिद्ध होता है । अतएव जिस प्रकार पृथिवीमें पृथिवीत्व समवाय संबंधसे है, वैसे ही  
समवायमें समवायत्व दूसरे समवायसे, दूसरेमें तीसरेसे, इसप्रकार एक समवायकी सिद्धिमें  
अनन्त समवाय माननेसे अनवस्था दोष आता है ।

एवं समवायस्यापि समवायत्वाभिसम्बन्धे युक्त्या उपपादिते साहसिक्यमालम्ब्य  
पुनः पूर्वपक्षवादी वदति । ननु पृथिव्यादीनां पृथिवीत्वाद्यभिसम्बन्धानिवन्धनं समवायो  
मुख्यः । तत्र त्वतलादिप्रत्ययाभिव्यङ्ग्यस्य सङ्गृहीतसकलवान्तरजातिलक्षणव्यक्ति-  
भेदस्य सामान्यस्योद्भवात् । इह तु समवायस्यैकत्वेन व्यक्तिभेदाभावे जातेरनुद्भूतत्वाद्  
गौणोऽयं युष्मत्प्रारिकल्पित इहेतिप्रत्ययसाध्यः समवायत्वाभिसम्बन्धः तत्साध्यश्च  
समवाय इति ॥

वैशेषिक—समवाय मुख्य और गौणके भेदसे दो प्रकारका है । पृथिवीमें  
पृथिवीत्व मुख्य-समवाय संबंधसे रहता है । इस मुख्य-समवायका ज्ञान ‘त्व’ ‘तल’ आदि  
प्रत्ययोंसे होता है, और यह समवाय पृथिवी आदिकी सम्पूर्ण अवान्तर जातिरूप व्यक्तिभेदको  
सामान्यस ग्रहण करता है । परन्तु समवायत्वमें समवाय एक है, इस लिये उसमें व्यक्तियोंके

भेदका अभाव है, अतएव वह सामान्यका उत्पादक नहीं। अतएव आप लोगोंने जो कहा था, कि 'इन समवायियोंमें समवाय रहते हैं, क्योंकि 'इन समवायियोंमें समवाय है,' ऐसा ज्ञान होता है,' सो यह गौण समवाय है।

तदेतद् न विपश्चिच्चमत्कारकारणम् । यतोऽत्रापि जातिरुद्भवन्ती केन निरुच्यते ।  
व्यक्तेरभेदेनेति चेत् । न । तत्तदवच्छेदकवशात् तद्भेदोपपत्तौ व्यक्तिभेदकल्पनाया  
दुर्निवारत्वात् । अन्यो घटसमवायोऽन्यश्च पटसमवाय इति व्यक्त एव समवायस्यापि  
व्यक्तिभेद इति, तत्सिद्धौ सिद्ध एव जात्युद्भवः । तस्मादन्यत्रापि मुख्य एव समवायः  
इहप्रत्ययस्योभयत्राप्यव्यभिचारात् ॥

जैन—यह मान्यता ठीक नहीं। क्योंकि जिस प्रकार आप लोग पृथिवीमें मुख्य समवायसे रहनेवाले पृथिवीत्वको सामान्य (जाति) का ग्राहक मानते हैं, उसी प्रकार समवायमें रहनेवाले समवायत्वको भी सामान्यका ग्राहक क्यों नहीं मानते? यदि आप लोग कहें, कि यहाँ व्यक्तिका भेद नहीं है, अर्थात् समवाय एकही है, इस कारण समवायमें वातिका अभाव है, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि यहाँ भी अमुक अवच्छेदकोसे यह घट-समवाय है, यह पट-समवाय है, इस प्रकार समवायके भी व्यक्तिभेद सिद्ध है। क्योंकि घटत्वावच्छेदकसे होनेवाला घटसमवाय पटत्वावच्छेदकसे होनेवाले पटसमवायसे भिन्न है। इस लिये समवायमें भी व्यक्तिका भेद सिद्ध होता है। अतएव जिस प्रकार पृथिवीमें पृथिवीत्व मुख्य-समवाय संबंधसे रहता है, उसी तरह समवायमें समवायत्व भी मुख्य-समवाय संबंधसे मानना चाहिये, क्योंकि इहप्रत्ययकी दोनो जगह समानता है।

तदेतत्सकलं सपूर्वपक्षं समाधानं मनसि निधाय सिद्धान्तवादी प्राह । न  
गौणभेद इति । गौण इति योऽयं भेदः स नास्ति । गौणलक्षणाभावात् । तल्लक्षणं  
चेत्थमाचक्षते—

“ अन्यभिचारी मुख्योऽविकलोऽसाधारणोऽन्तरङ्गश्च ।

विपरीतो गौणोऽर्थः सति मुख्ये धीः कथं गौणे ” ॥

तस्माद् धर्मधर्मिणोः सम्बन्धने मुख्यः समवायः, समवाये च समवायत्वाभिसम्बन्धे  
गौण इत्ययं भेदो नानात्वं नास्तीति भावार्थः ॥

तथा, वैशेषिकोद्वारा समवायमें गौणरूपसे स्वीकृत समवायत्व भी नहीं बन सकता।  
क्योंकि यहाँ गौणका लक्षण ही ठीक नहीं बैठता, कारण कि “व्यभिचारी, विकल, साधारण  
और बहिरंग अर्थको गौण कहते हैं। मुख्य अर्थके रहनेपर गौण बुद्धि नहीं हो सकती।”

१ ' व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोऽपानवस्थितिः । रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसंग्रहः ' । इति किरणा-  
वस्यामुदयनान्तर्यकृतायााम् ।

समवायमें समवायत्व माननेमें मुख्य अर्थ मौजूद है, इस लिये समवायका गौणरूप नहीं बन सकता। इस लिये धर्म और धर्मीका संबंध मुख्य-समवायसे होता है, और समवाय और समवायत्वका संबंध गौण-समवाय है, यह समवायका मुख्य और गौण भेद मानना ठीक नहीं है।

किञ्च, योऽयमिह तन्तुषु पट इत्यादिप्रत्ययात् समवायसाधनमनोरथः स त्वन्तुहरते नपुंसकादपत्यप्रसवमनोरथम् । इह तन्तुषु पट इत्यादेर्व्यवहारस्यालौकिकत्वात् । पांशुलपादानामपि इह पटे तन्तव इत्येव प्रतीतिदर्शनात् । इह भूतले घटाभाव इत्यापि समवायप्रसङ्गात् ॥ अत एवाह अपिच लोकबाध इति । अपि चेति-दूषणाभ्युचये, लोकः—प्रामाणिकलोकः, सामान्यलोकश्च; तेन बाधो—विरोधः; लोकबाधः । तदप्रतीतव्यवहारसाधनात् बाधशब्दस्य “ ईहाद्याः प्रत्ययभेदतः ” इति पुंस्त्रीलिङ्गता । तस्माद्धर्मधर्मिणोरविष्वग्भावलक्षण एव सम्बन्धः प्रतिपत्तव्यो नान्यः समवायादिः । इति काव्यार्थः ॥ ७ ॥

तथा ‘ इन तन्तुओंमें पट है ’ इस प्रत्ययसे समवायकी सिद्धि करना नपुंसकसे पुत्र उत्पन्न करनेकी इच्छाके समान है। क्योंकि ‘ इन तन्तुओंमें पट है ’ यह व्यवहार लोकसे बाधित है, कारण कि साधारणसे साधारण पुरुषको भी ‘ इन तन्तुओंमें पट है ’ यह प्रतीति न होकर ‘ इस पटमें तन्तु हैं ’ ऐसी प्रतीति होती है। अन्यथा इस भूतलमें घट है, यहाँ भी समवाय मानना चाहिये, क्योंकि यहाँ भी इहप्रत्यय होता है। इसीलिये ग्रन्थकारने कहा है ‘ अपि च लोकबाधः ’—यह अप्रतीत व्यवहार साधारण लोगके भी अनुभवके विरुद्ध है [बाध शब्द ‘ ईहाद्याः प्रत्ययभेदतः ’ इस सूत्रसे पुलिङ्ग और स्त्रीलिङ्ग दोनोंमें प्रयुक्त होता है]। इस लिये धर्म और धर्मीमें तादात्म्य संबंध ही स्वीकार करना चाहिये, समवाय संबंध नहीं। यह श्लोकका अर्थ है।

भावार्थ—इस श्लोकमें वैशेषिकोंके समवाय पदार्थका खंडन किया गया है। वैशेषिकोंकी मान्यता है, कि धर्म और धर्मी सर्वथा भिन्न हैं। इन दोनों भिन्न पदार्थोंका संबंध समवायसे होता है। जैनोंका कहना है, कि जिस प्रकार दो पत्थरके टुकड़ोंको जोड़नेवाले लाख आदि पदार्थका हमें प्रत्यक्षसे ज्ञान होता है, वैसे धर्म और धर्मीका संबंध करानेवाले समवाय संबंधको हम प्रत्यक्षसे नहीं जानते, इस लिये समवायका धर्म-धर्मीसे पृथक् तीसरा पदार्थ मानना प्रत्यक्षसे बाधित है। इसके अतिरिक्त, वैशेषिक लोग समवायको एक, नित्य और सर्वव्यापक मानते हैं, अतएव एक पदार्थमें समवायके नष्ट हो जानेपर संसारके समस्त पदार्थोंमें रहनेवाला समवाय नष्ट हो जाना चाहिये। क्योंकि समवाय एक और सर्वव्यापक है। तथा, वैशेषिक लोग इहप्रत्यय ( इन तन्तुओंमें पट है ) से समवाय

संबंधका ज्ञान करते हैं, परन्तु जैसे पटमें पटत्व समवाय संबंधसे स्वीकार करते हैं, वैसे ही वे लोग समवायमें भी समवायत्व दूसरे समवायसे और दूसरेमें तीसरे समवायसे, क्यो नहीं मानते । तथा समवायमें समवायान्तर माननेसे अनवस्था दोष आता है ।

यदि वैशेषिक लोग पृथिवी आदिके बहुत होनेसे पृथिवीमें पृथिवीत्व मुख्य-समवायसे, तथा समवायके एक होनेसे समवायमें समवायत्व गौण-समवायसे मानकर मुख्य और गौणके भेदसे समवाय संबंध स्वीकार करते हैं, तो यह भी कल्पना मात्र है । क्योकि समवाय-बहुत्व भी अनुभवसे सिद्ध है । कारण कि घट और घटरूपका समवाय पट और पटरूपके समवायसे भिन्न है । तथा इहप्रत्यय हेतु समवाय माननेसे लोकवाधा भी आती है । क्योकि जनसाधारणको ' इन तंतुओंमें पट है ' यह प्रतीति न होकर ' इस पटमें तंतु हैं ' यह ज्ञान होता है । अतएव धर्म-धर्मोंमें समवाय संबंध मानना ठीक नहीं, इस लिये धर्म और धर्मोंमें अत्यन्त भेद मानना भी युक्तियुक्त नहीं है ।

अथ सत्ताभिधानं पदार्थान्तरम्, आत्मनश्च व्यतिरिक्तं ज्ञानाख्यं गुणम्, आत्मविशेषगुणोच्छेदस्वरूपां च मुक्तिम्, अज्ञानादङ्गीकृतवतः परानुपहसन्नाह—  
( १ ) सत्ता भिन्न पदार्थ है, ( २ ) आत्मासे ज्ञान भिन्न है, ( ३ ) आत्माके विशेष गुणोंका नष्ट हो जाना मोक्ष है—इन मान्यताओंको अज्ञानसे स्वीकार करनेवाले वादियोंका उपहास करते हुए कहते हैं—

सतामपि स्यात् काचिदेव सत्ता चैतन्यमौपाधिकमात्मनोऽन्यत् ।  
न संविदानन्दमयी च मुक्तिः सुसूत्रमासूत्रितमत्वदीयैः ॥ ८ ॥

श्लोकार्थ—सत् पदार्थोंमें भी सब पदार्थोंमें सत्ता नहीं रहती; ज्ञान उपाधिजन्य है, इस ज्ञान आत्मासे भिन्न है; मोक्ष ज्ञान और आनन्दरूप नहीं है—इस प्रकारकी मान्यताओंको आदन करनेवाले शास्त्र आपकी आज्ञासे बाह्य वैशेषिक लोगोंके रचे हुए हैं ।

वैशेषिकाणां द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाख्याः पदपदार्थास्तत्त्वतया-  
। तत्र “ पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशं कालो दिगात्मा मन ” इति नव  
। गुणाश्चतुर्विंशतिः । तद्यथा “ रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणानि पृथक्त्वं  
। नभगौ परत्वापरत्वे बुद्धिः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नश्च ” इति सूत्रोक्ताः  
सप्तदश । चतुर्विंशत्संख्येयानां सप्त-द्रवत्वं गुरुत्वं संस्कारः स्नेहो धर्माधर्मौ शब्दश्च  
इत्येवं चतुर्विंशतिगुणाः । संस्कारस्य वेगभावनास्थितिस्थापकभेदाद् त्रैविध्येऽपि



संस्कारत्वजात्यपेक्षया एकत्वात्, शौर्यौदार्यादीनां चात्रैवान्तर्भावाद् नाधिक्यम् । कर्माणि पञ्च । तद्यथा—उत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चनं प्रसारणं गमनमिति । गमनग्रहणाद् भ्रमणरेचनस्यन्दनाद्यविरोधः ॥

व्याख्यार्थ—वैशेषिकोने द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय इन छह पदार्थोंको तत्त्वरूपसे स्वीकार किया है । पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन ये नौ द्रव्य हैं । रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, तथा ( च शब्दसे ) द्रवत्व, गुस्त्व, संस्कार, स्नेह, धर्म, अधर्म, और शब्द ये चौबीस गुण हैं । इन गुणोंमें वेग, भावना, और स्थितिस्थापकसे भेदसे संस्कार तीन प्रकारका है, परन्तु वह संस्कारत्व जातिकी अपेक्षासे एक ही है, शौर्य, औदार्य, आदिका इसीमें अन्तर्भाव हो जाता है । कर्म उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण और गमनके भेदसे पांच प्रकारका है । गमनसे भ्रमण, रेचन, स्यन्दन, आदिका कोई विरोध नहीं है ।

अत्यन्तव्यावृत्तानां पिण्डानां यतः कारणाद् अन्योऽन्यस्वरूपानुगमः प्रतीयते, तदनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सामान्यम् । तच्च द्विविधं परमपरं च । तत्र परं सत्ता भावो महासामान्यमिति चोच्यते । द्रव्यत्वाद्यवान्तरसामान्यापेक्षया महाविषयत्वात् । अपर-सामान्यं च द्रव्यत्वादि । एतच्च सामान्यविशेष इत्यपि व्यपदिश्यते । तथाहि । द्रव्यत्वं नवसु द्रव्येषु वर्तमानत्वात् सामान्यम्, गुणकर्मभ्यो व्यावृत्तत्वाद् विशेषः । ततः कर्मधारयं सामान्यविशेष इति । एवं द्रव्यत्वाद्यपेक्षया पृथिवीत्वादिकमपरं, तदपेक्षया घटत्वादिकम् । एवं चतुर्विंशतौ गुणेषु वृत्तेर्गुणत्वं सामान्यम्, द्रव्यकर्मभ्यो व्यावृत्तेश्च विशेषः । एवं गुणत्वापेक्षया रूपत्वादिकं, तदपेक्षया नीलत्वादिकम् । एवं पञ्चसु कर्मसु वर्तनात् कर्मत्वं सामान्यम्, द्रव्यगुणेभ्यो व्यावृत्तत्वाद् विशेषः । एवं कर्मत्वापेक्षया उत्क्षेपणत्वादिकं ज्ञेयम् ॥

जिन कारणोसे अत्यन्तव्यावृत्त पदार्थोंका स्वरूप जाना जाता है, वह अनुवृत्तिप्रत्यय- ( सामान्य ज्ञान ) का कारण सामान्य है । यह सामान्य दो प्रकारका है—परसामान्य और अपर-सामान्य । परसामान्यको सत्ता, भाव, और महासामान्य भी कहते हैं । यह परसामान्य द्रव्यत्व आदि अपरसामान्यकी अपेक्षासे महान विषयवाला है, इस लिये द्रव्यत्व द्रव्यमें

१ ऊर्ध्वदिशसंयोगकारणं कर्मोत्क्षेपणम् । अधोदेशसंयोगकारणं कर्मावक्षेपणम् । वक्रत्वापादकं कर्माकुञ्चनम् । ऋजुत्वापादकं कर्म प्रसारणम् । अनियतदेशसंयोगकारणं कर्म गमनम् । श्रद्धास्तपादगाथे उद्देशप्रकरणे । २ 'द्रव्यादित्रिकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते' । कारिकावली प्रत्यक्षखण्डे का. ८ ।

ही रहता है, परन्तु परसामान्य द्रव्य, गुण और कर्म तीनोंमें रहता है। द्रव्यत्व आदि अपरसामान्य है, इसे सामान्यविशेष भी कहते हैं। जैसे द्रव्यत्व नौ द्रव्योंमें रहनेसे सामान्य, और गुण, कर्ममें न रहनेसे विशेष कहा जाता है, इसी प्रकार द्रव्यत्व आदिकी अपेक्षा पृथिवीत्व आदि, और पृथिवीत्व आदिकी अपेक्षा घटत्व आदि अपरसामान्य है। इसी तरह गुणत्व चौबीस गुणोंमें रहनेसे सामान्य, तथा द्रव्य और कर्ममें न रहनेसे विशेष है। अतएव गुणत्वकी अपेक्षा रूपत्व आदि, और रूपत्व आदिकी अपेक्षा नीलत्व आदि अपरसामान्य है। इसी प्रकार कर्मत्व पांच कर्मोंमें रहता है, इस लिये सामान्य, और द्रव्य और गुणमें नहीं रहता, इस लिये विशेष है, तथा कर्मत्वकी अपेक्षा उत्क्षेपण आदि अपरसामान्य है। वैशेषिक लोग सामान्यको परसामान्य और अपरसामान्यके भेदसे दो प्रकारका मानते हैं। इन लोगोंके मतानुसार परसामान्य केवल द्रव्य, गुण और कर्म तीन पदार्थोंमें ही रहता है, अन्यत्र नहीं। इस परसामान्यको महासामान्य भी कहते हैं। परसामान्यका विषय अपरसामान्यसे अधिक है। द्रव्यत्व, गुणत्व, आदि अपरसामान्यके विषय हैं; 'पदार्थत्व' (द्रव्य, गुण आदि पदार्थोंमें रहनेवाला) परसामान्यका विषय कहा जा सकता है। अपरसामान्यको सामान्य-विशेष भी कहते हैं। क्योंकि यह अपरसामान्य अपने विशेषोंको सामान्यरूपसे ग्रहण करनेके साथ उनकी अन्य पदार्थोंसे व्यावृत्ति भी करता है। द्रव्यत्व द्रव्योंमें रहता है, इस लिये सामान्य, और गुणकर्मसे व्यावृत्त होता है, इस लिये विशेष कहा जाता है। इसीलिये अपरसामान्यको सामान्य-विशेष भी कहा है।

तत्र सत्ता द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तरं कया युक्त्या इति चेद् । उच्यते । न द्रव्यं सत्ता, द्रव्यादन्येत्यर्थः । एकद्रव्यवत्त्वाद् । एकैकस्मिन् द्रव्ये वर्तमानत्वादित्यर्थः । द्रव्यत्ववत् । यथा द्रव्यत्वं नवसु द्रव्येषु प्रत्येकं वर्तमानं द्रव्यं न भवति, किन्तु सामान्यविशेषलक्षणं द्रव्यत्वमेव एवं सत्तापि । वैशेषिकाणां हि अद्रव्यं वा द्रव्यम्, अनेकद्रव्यं वा द्रव्यम् । तत्राद्रव्यं आकाशः कालो दिग् आत्मा मनः परमाणवः । अनेकद्रव्यं तु दृश्यणुकादिस्कन्धाः । एकद्रव्यं तु द्रव्यमेव न भवति । एकद्रव्यवती च सत्ता । इति द्रव्यलक्षणविलक्षणत्वाद् न द्रव्यम् । एवं न गुणः सत्ता । गुणेषु भावाद् । गुणत्ववत् । यदि हि सत्ता गुणः स्याद् न तर्हि गुणेषु वर्तते । निर्गुणत्वाद् गुणानाम् । वर्तते च गुणेषु सत्ता । सन् गुण इति प्रतीतेः । तथा न सत्ता कर्म । कर्मसु भावात् । कर्मत्ववत् । यदि च सत्ता कर्म स्याद् न तर्हि कर्मसु वर्तते । निष्कर्मत्वात् कर्मणाम् । वर्तते च कर्मसु भावः; सत् कर्मेति प्रतीतेः । तस्मात् पदार्थान्तरं सत्ता ॥

१ द्रव्यं द्विधा । अद्रव्यमनेकद्रव्यं च । न विद्यते द्रव्यं जन्यतया जनकतया च यत्तदद्रव्यं द्रव्यम् । यथाकाशकालादि । अनेकं द्रव्यं जन्यतया च जनकतया च यत्तदनेकद्रव्यं द्रव्यम् ।

पूर्वपक्ष—(१) सत्ता द्रव्य, गुण और कर्मसे भिन्न है ( द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तं सत्ता-वैशेषिकसूत्र १-२-४ )—सत्ता द्रव्यत्वकी तरह द्रव्यसे भिन्न है, क्योंकि वह प्रत्येक द्रव्यमे रहती है। जैसे द्रव्यत्व नौ द्रव्योंमें प्रत्येक द्रव्यमें रहता है, इस लिये द्रव्य नहीं कह जाता, किन्तु सामान्य-विशेषरूप द्रव्यत्व कहा जाता है, उसी तरह सत्ता भी प्रत्येक द्रव्यमें रहनेके कारण द्रव्य नहीं कही जाती। वैशेषिकोंके मतमें अद्रव्यत्व अथवा अनेकद्रव्यत्व ही द्रव्यका लक्षण है। आकाश, काल, दिक्, आत्मा, मन और परमाणु अद्रव्यत्व ( जो द्रव्योंसे उत्पन्न नहीं हुआ हो, अथवा द्रव्योंका उत्पादक न हो ) के उदाहरण हैं, क्योंकि न तो आकाश आदि किसी द्रव्यसे बनाये गये हैं, और न किसी द्रव्यके उत्पादक हैं। तथा द्रव्यगुणकादि-स्कंध अनेकद्रव्यत्व ( जो अनेक द्रव्योंसे उत्पन्न हुए हो, अथवा अनेक द्रव्योंके उत्पादक हों ) के उदाहरण हैं। एक द्रव्यमें रहनेवाला द्रव्य नहीं होता। सत्ता एक द्रव्यमें रहती है, इस लिये सत्तामें द्रव्यका लक्षण नहीं घटता, अतएव वह द्रव्य नहीं है। इसी प्रकार सत्ता गुण भी नहीं है, क्योंकि वह गुणत्वकी तरह गुणोंमें रहती है, यदि सत्ता गुण होती, तो वह गुणोंमें न रहती, क्योंकि गुणोंमें गुण नहीं रहते। सत्ता गुणोंमें रहती है, और गुण सत् है, ऐसी प्रतीति होती है, इस लिये सत्ता गुणोंमें विद्यमान है। इसी तरह सत्ता कर्म भी नहीं है, क्योंकि वह कर्मत्वकी तरह कर्ममें रहती है। यदि सत्ता कर्म हो, तो कर्ममें न रहे, क्योंकि कर्ममें कर्म नहीं रहते। सत्ता कर्ममें रहती है। अतएव सत्ताको पदार्थान्तर ही मानना चाहिये। भाव यह है, कि वैशेषिकसिद्धांतके अनुसार सत्ता द्रव्य, गुण और कर्मसे भिन्न पदार्थ है। सत्ताको द्रव्यसे पृथक् बतानेके लिये वैशेषिक लोग ' एकद्रव्यत्व ' हेतु देते हैं। उनके मतानुसार द्रव्य 'अद्रव्य' और 'अनेकद्रव्य' के भेदसे दो प्रकारका माना गया है। आकाश, काल आदि द्रव्योंसे उत्पन्न नहीं होते, और न द्रव्योंको उत्पन्न करते हैं, अतएव वे अद्रव्य हैं। तथा द्रव्यगुणकादि अनेक द्रव्योंसे उत्पन्न होते हैं, और अनेक द्रव्योंको उत्पन्न करनेवाले हैं, इस लिये वे अनेकद्रव्य-द्रव्य हैं। सत्ता न 'अद्रव्य' है और न 'अनेकद्रव्य,' वह द्रव्यत्वकी तरह प्रत्येक पदार्थमें रहनेवाली है, इस लिये सत्ताका द्रव्यमें अन्तर्भाव नहीं हो सकता। इसी प्रकार सत्ता गुण और कर्म भी नहीं है, क्योंकि वह गुणत्व और कर्मत्वकी तरह क्रमसे प्रत्येक गुण और कर्ममें रहती है। अतएव सत्ता द्रव्य, गुण और कर्म तीनोंसे भिन्न है।

तथा विशेषा नित्यद्रव्यवृत्तयः अन्त्याः—अत्यन्तव्यावृत्तिहेतवः, ते द्रव्यादिवैलस-  
ण्यात् पदार्थान्तरम्। तथा च प्रशस्तकारः—“अन्तेषु भवा अन्त्याः; स्वाश्रयविशेषकत्वाद्  
विशेषाः। विनाशारम्भरहितेषु नित्यद्रव्येष्वण्वाकाशकालदिगात्ममनस्सु प्रतिद्रव्ये

१ अन्तेऽवसाने वर्तन्त इत्यन्त्या यदपेक्षया विशेषो नास्तीत्यर्थः। एकमात्रवृत्तय इति भावः  
२ विशेषप्रकरणे प्रशस्तपादभाष्ये पृ. १६८।

कैकशो वर्तमाना अत्यन्तव्यावृत्तिबुद्धिहेतवः । यथास्मदादीनां गवादिष्वश्वानिभ्यस्तुल्या-  
कृतिगुणक्रियावयवोपचयावयवविशेषसंयोगनिमित्ता प्रत्ययव्यावृत्तिर्दृष्टा । गौः शुक्लः  
शीघ्रगतिः पीनः ककुब्धान् महाघण्ट इति; तथास्मद्विशिष्टानां योगिनां नित्येषु तुल्या-  
कृतिगुणक्रियेषु परमाणुषु, मुक्तात्ममनस्सु चान्यनिमित्तासम्भवाद् येभ्यो निमित्तेभ्यः  
प्रत्याधारं विलक्षणोऽयं विलक्षणोऽयमिति प्रत्ययव्यावृत्तिः, देशकालविप्रकृष्टे च  
परमाणौ स एवायमिति प्रत्ययिज्ञानं च भवति, तेऽन्त्या विशेषाः ” इति । अमी  
च विशेषरूपा एव न तु द्रव्यत्वादिवत् सामान्यविशेषोभयरूपाः, व्यावृत्तैरेव  
हेतुत्वात् ॥

तथा, नित्य द्रव्योर्में रहनेवाले अत्यन्तव्यावृत्ति रूप ' विशेष ' भी द्रव्यादिसे विलक्षण होनेके कारण पदार्थान्तर हैं । प्रशस्तकारने कहा है “ अन्तर्में होनेके कारण ये अन्त्य हैं, और अपने आश्रयके नियामक हैं, इस लिये विशेष हैं । ये विशेष आदि और अन्त रहित अणु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन इन नित्य द्रव्योर्में रहते हैं, और अत्यन्तव्यावृत्ति रूप ज्ञानके कारण हैं । जैसे गौ और घोड़े आदिमें तुल्य आकृति, गुण, क्रिया, अवयवोकी वृद्धि, अवयवोका संयोग देखकर यह गौ सफेद है, शीघ्र चलनेवाली है, मोटी है, थूवेवाली है, महान घण्टेवाली है आदि रूपसे व्यावृत्तिप्रत्यय ( विशेषज्ञान ) होता है, जैसे ही योगी लोगोंको नित्य, तुल्य आकृति, गुण और क्रियायुक्त परमाणु, मुक्त आत्मा और मनमें जिन निमित्तोंके कारण पदार्थोंकी विलक्षणताका ज्ञान होता है, तथा देश और कालकी दूरी होनेपर भी यह वही परमाणु है, यह प्रत्ययिज्ञान होता है, वे विशेष हैं । ” ये विशेष विशेष रूप ही हैं, द्रव्यत्व आदिकी तरह सामान्य-विशेष रूप नहीं हैं, क्योंकि ये केवल व्यावृत्तिप्रत्ययके ही हेतु हैं । भाव यह है, कि विशेष सजातीय और विजातीय पदार्थोंके व्यवच्छेद करनेवाले अत्यन्तव्यावृत्ति रूप होते हैं । दो पदार्थोंमें तुल्य आकृति, गुण, क्रिया आदि देखकर उनमेंसे अन्य पदार्थोंको अलग करके एक पदार्थको जानना विशेष है । ये विशेष विशेष रूप होते हैं, सामान्य-विशेष रूप नहीं ।

तथा अयुतसिद्धानामाधारधारभूतानामिहप्रत्ययहेतुः सम्बन्धः समवाय इति । अयुतसिद्धयोः परस्परपरिहारेण पृथगाश्रयानाश्रितयोरश्रयाश्रयिभावः इह तन्तुषु पटः इत्यादेः प्रत्ययस्यासाधारणं कारणं समवायः । यद्दृशात् स्वकारणसामर्थ्यादुपजायमानं पटाद्याधार्यं तन्वाद्याधारे सम्बध्यते यथा छिदिक्रिया छेद्येनेति सोऽपि द्रव्यादिलक्षण-  
वैधर्म्यात् पदार्थान्तरम् । इति षट् पदार्थाः ॥

अयुतसिद्ध आधार्य, और आधार पदार्थोंका इहप्रत्यय हेतु समवाय संबंध है । एक दूसरेको छोड़कर भिन्न आश्रयोर्में न रहनेवाले गुण, गुणी आदि अयुतसिद्धोंके इन

तन्तुओंमें पट है' इत्यादि ज्ञानका असाधारण कारण समवाय है। जैसे छेदन क्रियाका छेध (छेदने योग्य) के साथ संबंध है, वैसे ही जिसके द्वारा अपने कारणसे उत्पन्न हुआ पटादि आचार्य तन्तु आदिके आधार रहता है, वह समवाय संबंध है। अतएव समवाय भी द्रव्य आदिसे विलक्षण होनेके कारण भिन्न पदार्थ है।

साम्प्रतमक्षरार्थो व्याक्रियते। सतामपीत्यादि। सतामपि-सद्वुद्धिवेद्यतया साधारणानामपि, षण्णां पदार्थानां मध्ये क्वचिदेव केषुचिदेव पदार्थेषु सत्ता-सामान्ययोगः, स्याद्-भवेत्, न सर्वेषु। तेषामेषा वाचोयुक्तिः सदिति। यतो "द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता" इति वचनाद् यत्रैव सत्प्रत्ययस्तुत्रैव सत्ता। सत्प्रत्ययश्च द्रव्यगुणकर्मस्वेव, अतस्तेष्वेव, सत्तायोगः। सामान्यादिपदार्थत्रये तु न, तदभावात्। इदमुक्तं भवति। यद्यपि वस्तुस्वरूपं अस्तित्वं सामान्यादित्रयेऽपि विद्यते तथापि तदनुवृत्तिप्रत्ययहेतुर्न भवति।  
य एव चानुवृत्तिप्रत्ययः स एव सदितिप्रत्यय इति, तदभावाद् न सत्तायोगस्तत्र।  
द्रव्यादीनां पुनस्त्रयाणां षट्पदार्थसाधारणं वस्तुस्वरूपम् अस्तित्वमपि विद्यते।  
अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सत्तासम्बन्धोऽप्यस्ति। निःस्वरूपे शशविषाणादौ सत्तायाः समवायाभावात् ॥

‘सतामपि क्वचिदेव सत्ता स्यात्’-सत् बुद्धिसे जानने योग्य छह पदार्थोंमें कुछ पदार्थोंमें सत्तासामान्य रहता है, सब पदार्थोंमें नहीं। कहा भी है, “द्रव्य, गुण और कर्ममें सत् प्रत्यय होता है,” इस लिये द्रव्य, गुण, और कर्ममें ही सत्ता रहती है। सामान्य, विशेष और समवायमें-सत्ता नहीं रहती, इस लिये उनमें सत् प्रत्ययका भी अभाव है। तात्पर्य यह है, कि यद्यपि वस्तुका स्वरूप अस्तित्व सामान्य, विशेष और समवायमें रहता है, तथापि वह सामान्य, विशेष और समवायके अनुवृत्तिप्रत्यय (सामान्यज्ञान) का कारण नहीं है। तथा अनुवृत्तिप्रत्ययको ही सत्प्रत्यय कहते हैं। सामान्य आदिमें सत्प्रत्यय नहीं है, इस लिये इनमें सत्ता नहीं रहती। द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन पदार्थोंमें समान रूपसे रहनेवाला वस्तुका स्वरूप अस्तित्व विद्यमान है, तथा अनुवृत्तिप्रत्ययका हेतु सत्तासंबंध भी है, क्योंकि अस्तित्व स्वरूपसे रहित पदार्थोंमें शशविषाणकी तरह सत्ताका समवाय नहीं बन सकता, इस लिये द्रव्य, गुण और कर्ममें अस्तित्व और सत्ता-संबंध दोनों रहते हैं।

सामान्यादित्रिके कथं नानुवृत्तिप्रत्ययः इति चेद्, बाधकसद्भावादिति ब्रूमः। तथाहि। सत्तायामपि सत्तायोगाङ्गीकारे अनवस्था। विशेषेषु पुनस्तदभ्युपगमे व्यावृत्तिहेतुत्वलक्षणतत्स्वरूपदानिः। समवाये तु तत्करणायां सम्बन्धाभावः। केन हि सम्बन्धेन तत्र सत्ता सम्बन्ध्यते, समवायान्तराभावात्। तथा च प्रामाणिकप्रकाण्ड-मुदयनः—

“व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोऽथानवस्थितिः ।

रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः” ॥

इति । ततः स्थितमेतत्सतामपि स्यात् कचिदेव सचेति ॥

प्रतिवादी—सामान्य, विशेष और समवायमें सामान्यज्ञान (सत्ता) क्यो नहीं होता है ।

वैशेषिक—सामान्य आदिमें सामान्यज्ञान माननेमें बाधक प्रमाण हैं । क्योंकि ‘सामान्य’ में सत्ता स्वीकार करनेसे अनवस्था दोष आता है, अर्थात् एक सामान्यमें दूसरा और दूसरेमें तीसरा, इस तरह अनेक सामान्य मानने पड़ते हैं । तथा यदि ‘विशेष’ पदार्थमें सत्ता मानें, तो विशेषको व्यावृत्तिका कारण नहीं कह सकते । इसी तरह समवायमें सत्ता माननेसे संबंधका अभाव होता है । क्योंकि समवायमें सत्ता कौनसे संबंधसे रहेगी, हम कोई दूसरा समवाय नहीं मानते । उदयनाचार्यने भी कहा है—“व्यक्तिका अभेद, तुल्यत्व, संकर, अनवस्था, रूपहानि और असंबंध ये छह जाति (सामान्य) के बाधक हैं ।” भाव यह है, कि सामान्य एक व्यक्तिमें नहीं रहता । जैसे आकाशमें आकाशत्व-सामान्य नहीं रहता । क्योंकि आकाश एक व्यक्ति रूप है । घटत्व और कलशत्वमें भी सामान्य नहीं रहता, क्योंकि घटत्व और कलशत्व दोनों एक ही पदार्थमें रहते हैं (तुल्यत्व) । मूर्तत्व और मूर्तत्वमें भी सामान्य नहीं रहता, क्योंकि इसमें संकर दोष आता है । अर्थात् मूर्तत्व केवल आकाशमें और मूर्तत्व केवल मनमें रहता है, लेकिन पृथिवी, अप, तेज और वायुमें मूर्तत्व और मूर्तत्व दोनों रहते हैं, इस लिये संकर दोष आनेसे मूर्तत्व और मूर्तत्वमें भी सामान्य नहीं रहता । अनवस्था दोष आनेसे सामान्यमें भी सामान्य नहीं रहता । विशेषमें भी सामान्य नहीं है, क्योंकि विशेषमें सामान्य माननेसे विशेषके स्वरूपकी हानि होती है । तथा समवायमें भी सामान्य नहीं रहता, क्योंकि समवाय एक है, समवायमें समवायत्वका संबंध करनेवाला दूसरा समवाय नहीं है ।<sup>१</sup>

तथा, चैतन्यमित्यादि । चैतन्यं—ज्ञानम्, आत्मनः—क्षेत्रज्ञाद्, अन्यद्—अत्यन्त-व्यतिरिक्तम्, असंसासकरणादत्यन्तमिति लभ्यते । अत्यन्तभेदे सति कथमात्मनः सम्बन्धि ज्ञानमिति व्यपदेशः, इति पराशङ्कापरिहारार्थं औपाधिकमिति विशेषणद्वारेण हेत्वभिधानम् । उपाधेरागतमौपाधिकम्—समवायसम्बन्धलक्षणेनोपाधिना आत्मनि समवेतम् आत्मनः स्वयं जडरूपत्वात् समवायसम्बन्धोपदौकितमिति यावत् । यथा-

१ उदयनाचार्यविरचितकिरणाबल्या द्रव्यप्रकरणे पृष्ठ २६१ । अस्य व्याख्या—आकाशत्व न जातिः । व्यक्त्यैवयात् । १ । घटकलक्षणे न जाति । व्यक्तिस्तुल्यत्वात् । २ । मूर्तत्वमूर्तत्वे न जाति । आकाशे मूर्तत्वत्वेव मनसि च मूर्तत्वस्यैव सद्भावेऽपि पृथिव्यादिवस्तुष्वपि उभयोः सद्भावाद् संकरप्रसंगः । जातेरपि जात्यन्तरागीकारेऽनवस्थाप्रसंगः । ४ । अन्यविशेषता न जातिः । तदगीकारे तत्स्वरूपव्यावृत्तिहानिः स्यात् । ५ समवायत्वं न जातिः सर्वभावात् । ६ इत्येते जातिबाधकाः ॥

त्मनो ज्ञानादव्यतिरिक्तत्वमिष्यते, तदा दुःखेज्जन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुचरोच-  
रापायं तदनन्तराभावाद बुद्ध्यादीनां नवानामात्मविशेषगुणानामुच्छेदावसर आत्म-  
नोऽप्युच्छेदः स्यात्, तदव्यतिरिक्तत्वात् । अतो भिन्नमेवात्मनो ज्ञानं यौक्तिकमिति ॥

( २ ) ज्ञान आत्मासे अत्यंत भिन्न है । ज्ञान आत्मासे सर्वथा भिन्न होनेपर भी  
समवाय संबंधसे आत्मासे संबद्ध है । ज्ञान आत्माका गुण नहीं है, वह उससे सर्वथा  
भिन्न है । आत्मा स्वयं जड है, इस लिये ज्ञान आत्मामें समवाय संबंधसे रहता है ।  
यदि आत्मा और ज्ञानको एक ही माना जाय, तो दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष, और मिथ्या-  
ज्ञानके नाश होनेपर आत्माके विशेषगुण बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म  
और संस्कार का उच्छेद होनेसे आत्माका भी अभाव हो जाना चाहिये, क्योंकि जैनमतमें  
आत्मा इन गुणोंसे भिन्न नहीं है । अतएव आत्मा और ज्ञानका भिन्न मानना ही युक्तियुक्त है ।

तथा न संविदित्यादि । मुक्तिः—मोक्षः न संविदानन्दमयी—न ज्ञानसुखस्व-  
रूपा । संविद्—ज्ञानं, आनन्दः—सौख्यम्, ततो द्वन्द्वः, संविदानन्दौ प्रकृतौ यस्यां सा  
संविदानन्दमयी । एतादृशी न भवति बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मसंस्काररू-  
पाणां नवानामात्मनो वैशेषिकगुणानामत्यन्तोच्छेदो मोक्ष इति वचनात् । चशब्दः  
पूर्वोक्ताभ्युपगमद्वयसमुच्चये । ज्ञानं हि क्षणिकत्वादन्तित्यं, सुखं च सप्रक्षर्यतया  
सातिशयतया च न विशिष्यते संसारावस्थातः । इति तदुच्छेदे आत्मस्वरूपेणाव-  
स्थानं मोक्ष इति । प्रयोगश्चात्र—नवानामात्मविशेषगुणानां सन्तानः अत्यन्तमुच्छिद्यते,  
सन्तानत्वात्, यो यः सन्तानः स सोऽत्यन्तमुच्छिद्यते, यथा प्रदीपसन्तानः । तथा  
चायम्, तस्मात्तदत्यन्तमुच्छिद्यते इति । तदुच्छेद एव महोदयः, न कृत्स्नकर्मक्षय-  
लक्षण इति । “ न हि वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति अशरीरं वा वसन्तं  
प्रियाप्रिये न स्पृशतः ” । इत्यादयोऽपि वेदान्तास्तादृशीमेव मुक्तिमादिशन्ति । अत्र  
हि प्रियाप्रिये सुखदुःखे, ते चाशरीरं मुक्तं न स्पृशतः । अपि च—

“ यावदात्मगुणाः सर्वे नोच्छिन्ना वासनादयः ।

तावदात्यन्तिकी दुःखव्यावृत्तिर्न विकल्प्यते ॥ १ ॥

धर्माधर्मनिमित्तौ हि सम्भवः सुखदुःखयोः ।

मूलभूतौ च तावेव स्तम्भौ संसारसञ्चनः ॥ २ ॥

तदुच्छेदे च तत्कार्यशरीराद्यनुपप्लवात् ।

नात्मनः सुखदुःखे स्त इत्यसौ मुक्त उच्यते ॥ ३ ॥

१ तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानापाये रागद्वेषमोहाख्या दोषा अपयान्ति, दोषापाये वाह्मनःकायव्यागार-  
रूपायाः शुभाशुभफलयाः प्रवृत्तेरपायः । प्रवृत्त्यपाये जन्मापायः । जन्मापाये एकविंशतिभेदस्य दुःखस्यापायः ।

२ न हि वै सशरीरस्य सत् प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति अशरीरं वा वसन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशत ॥ इति  
छान्दोग्य उ. ८-१२ ।

इच्छाद्वेषप्रयत्नादि भोगायतनबन्धनम् ।  
 उच्छिन्नभोगायतनो नात्मा तैरपि युज्यते ॥ ४ ॥  
 तदेवं धिषणादीनां नवानामपि मूलतः ।  
 गुणानामात्मनो ध्वंसः सोऽपवर्गः प्रतिष्ठितः ॥ ५ ॥  
 ननु तस्यामवस्थार्यां कीदृगात्मावशिष्यते ।  
 स्वरूपैकप्रतिष्ठानः परित्यक्तोऽखिलैर्गुणैः ॥ ६ ॥  
 ऊर्मिषट्कातिगं रूपं तदस्याहुर्मनीषिणः ।  
 संसारबन्धनाधीनदुःखशोकाद्यदूषितम् ॥ ७ ॥  
 कामक्रोधलोभगर्वदम्भहर्षाः ऊर्मिषट्कमिति । ”

( ३ ) मोक्ष ज्ञान और आनन्द रूप नहीं है, क्योंकि आत्माके गुण बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म और संस्कारका अत्यंत उच्छेद हो जाना ही युक्ति है। ज्ञान क्षणिक है, इस लिये वह अनित्य है, और सुखमें हानि, वृद्धि होती रहती है, इस लिये सुख संसारकी अवस्थासे भिन्न नहीं है, अतएव जिस समय अनित्य ज्ञान और अनित्य सुखका उच्छेद हो जाता है, उस समय आत्मा अपने स्वरूपमें स्थित होता है, वही मोक्ष है। अनुमान—‘मोक्षमें बुद्धि आदि विशेष गुणोंका सर्वथा नाश हो जाता है, क्योंकि बुद्धि आदि संतान हैं, अर्थात् आत्माके नित्य स्वभाव नहीं हैं। जो जो संतान होते हैं, उनका सर्वथा नाश होता है, जैसे प्रदीपकी संतान। बुद्धि आदि विशेष गुण भी संतान हैं, इस लिये उनका भी नाश होता है। बुद्धि आदि गुणोंका अत्यंत नाश ही मोक्ष है, सम्पूर्ण कर्मोंका क्षय होना नहीं।’ वेदान्तियोंका भी कथन है “शरीरधारियोंके सुख-दुःखका नाश नहीं होता, तथा अशरीरीको सुख-दुःख स्पर्श नहीं करते।” तथा, “जब तक वासना आदि आत्माके सम्पूर्ण गुण नष्ट नहीं होते, उस समय तक दुःखकी अत्यन्तव्यावृत्ति नहीं होती। सुख-दुःख धर्म और अधर्मसे ही संभव है, इस-लिये धर्म-अधर्म ही संसारके मूल स्तंभ हैं। धर्म और अधर्मके नाश हो जानेपर धर्म-अधर्मके कार्य शरीर आदिका नाश हो जाता है। उस समय सुख-दुःख भी नष्ट हो जाते हैं। यही मुक्तावस्था है। इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि शरीरके कारण हैं, अतएव शरीरके उच्छेद होनेपर आत्मा इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदिसे भी संबद्ध नहीं होती। इस लिये बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म और संस्कार इन नौ गुणोंका जड़मूलसे नष्ट हो जाना ही मोक्ष है। मोक्षावस्थामें आत्मा सम्पूर्ण गुणोंसे रहित होकर अपने ही स्वरूपमें अवस्थित रहता है। मुक्त जीव संसारके बंधन दुःख, शोक आदिसे मुक्त होता हुआ काम,

१ जयन्तविरचितन्यायमंजरी पृ. ५०८। ऊर्मिषट्कं तत्र-प्राणस्य क्षुत्पिपासे द्वे लोभमोहौ च चेतसः। शीतातपौ शरीरस्य षडूर्मिरहितः शिवः ॥



क्रोध, लोभ, गर्व, दंभ, और हर्ष ( अथवा क्षुधा, पिपासा, शोक, मूढता, जरा और मृत्यु ) इन छह कर्मियोंसे निर्लिप्त रहता है । ”

तदेतदभ्युपगमत्रयमित्यं समर्थयद्भिः अत्वदीयैः—त्वदाज्ञावहिर्भूतैः कणादपता-  
जुगामिभिः, सुसूत्रमासूत्रितम्—सम्यगागमः प्रपञ्चितः । अथवा सुसूत्रमिति क्रियाविश्लेषणम् । शोभनं सूत्रं वस्तुव्यवस्थाघटनाविज्ञानं यत्रैवमासूत्रितं—तच्चच्छास्त्रार्थोपनिबन्धः कृतः, इति हृदयम् । “ सूत्रं तु सूचनाकारि ग्रन्थे तन्तुव्यवस्थयोः ” । इत्यनेकार्थवचनात् । अत्र च सुसूत्रमिति विपरीतलक्षणयोपहासगर्भं प्रशंसावचनम् । यथा—  
“ उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते मुजनता प्रथिता भवता चिरम् । ” इत्यादि । उपहसनीयता च युक्तिरिक्तत्वात् तदङ्गीकरणम् । तथाहि । अविश्लेषणं सद्व्युद्धिवेशेष्वपि सर्वपदार्थेषु द्रव्यादिष्वेव त्रिषु सत्तासम्बन्धः स्वीक्रियते, न सामान्यादित्रये इति महतीयं पश्यतो-  
हैरता । यतः परिभाष्यतां सत्ताशब्दार्थः । अस्तीति सन्, सतो भावः सत्ता अस्तित्वं तद्वस्तुस्वरूपं । तच्च निर्विशेषमश्लेष्वपि पदार्थेषु त्वंयाप्युक्तम् । तत्किमिदमर्द्धजैरतीयं यद् द्रव्यादित्रय एव सत्तायोगो, नेतरत्र त्रये इति ॥

उत्तरपक्ष—(१) इस प्रकार आपकी आज्ञासे बाह्य वैशेषिक लोग उपर्युक्त सिद्धांतोंका प्रतिपादन करते हैं ( ‘सुसूत्र’ शब्द यहां पर कटाक्ष सूचक है, जैसे “उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते मुजनता प्रथिता भवता चिरं । विदधदीदृशमेव सदा सखे सुखितमास्व ततः शरदां शतम् ॥ ” इस श्लोकमें कटाक्ष किया गया है ) । सब पदार्थोंके सत् बुद्धिसे ज्ञेय होने पर भी वैशेषिक लोग द्रव्य, गुण और कर्ममें ही सत्ता-संबंध स्वीकार करते हैं, सामान्य, विशेष और समवायमें नहीं, यह उनका मशान साहस है । क्योंकि सत् ( अस्तित्व ) के भावको सत्ता कहते हैं, यह अस्तित्व वस्तुका स्वरूप है । अस्तित्वको आप लोगोंने भी सम्पूर्ण पदार्थोंमें स्वीकृत किया है, फिर आप लोग द्रव्य, गुण और कर्ममें ही सत्ता मानते हैं, और सामान्य, विशेष और समवायमें नहीं इसका क्या कारण है ।

अनुवृत्तिप्रत्ययाभावाद् न सामान्यादित्रये सत्तायोग इति चेत् । न । तत्राप्यनुवृत्तिप्रत्ययस्यानिवार्यत्वात् । पृथिवीत्वगोत्वघटत्वादिसामान्येषु सामान्यं सामान्यमिति; विश्लेषणमपि बहुत्वाद् अयमपि विश्लेषोऽयमपि विशेष इति; समवाये च प्रागुक्त्युक्त्या तत्तदवच्छेदकमेवाद् एकाकारप्रतीतेरनुभवात् ॥

१ हेमचन्द्रकृतेऽनेकार्थसंग्रहे २-४५८ । २ “ विदधदीदृशमेव सदा सखे सुखितमास्व ततः शरदां शतम् ” इत्युत्तरार्धम् । ३ पश्यतोहरता चौर्यम् । ४ ‘ षण्णा पदार्थानां साधर्म्यमस्तित्वं ज्ञेयत्वमभिधेयत्वं च इति प्रशस्तकारवचनात् ’ । ५ अर्थां नरती अर्थां युवतिरिति च ।

शंका—सामान्य आदिमें अनुवृत्तिप्रत्यय ( सामान्य ज्ञान ) नहीं होता, इस लिये इनमें सत्ता संबंध नहीं है। समाधान—सामान्य, विशेष और समवायमें अनुवृत्तिप्रत्यय अवश्य होता है। क्योंकि पृथिवीत्व, गोलत्व, घटत्व आदि सामान्योंमें 'यह सामान्य है;' विशेषोंमें 'यह विशेष है,' 'वह विशेष है;' और समवायमें 'यह घट समवाय है,' 'यह पट समवाय है' यह सामान्य ज्ञान होता ही है।

स्वरूपसत्त्वसाधर्म्येण सत्ताध्यारोपात् सामान्यादिष्वपि सत्सदित्यनुगम इति चेत्, तर्हि मिथ्याप्रत्ययोऽयमापद्यते। अथ भिन्नस्वभावेऽप्येकानुगमो मिथ्यैवेति चेद् द्रव्यादिष्वपि सत्ताध्यारोपकृत एवास्तु प्रत्ययानुगमः। नैवम्। असति मुख्येऽध्यारोपस्यासम्भवाद् द्रव्यादिषु मुख्योऽयमनुगतः प्रत्ययः, सामान्यादिषु तु गौण इति चेत्। न। विपर्ययस्यापि शक्यकल्पनत्वात् ॥

शंका—जिस प्रकार द्रव्य आदिमें स्वरूपसत्ताके साधर्म्यसे सत्ता रहती है, उसी प्रकार सामान्य आदिमें भी उपचारसे सत्ता विद्यमान है, इस लिये सामान्य आदिमें 'यह सत् है' ऐसा ज्ञान होता है। समाधान—यदि सामान्य आदिमें सत्ताको उपचारसे स्वीकार करोगे, तो सामान्य आदिमें सत्का ज्ञान भी मिथ्या मानना चाहिये। यदि कहो, कि भिन्न स्वभाववाले पदार्थोंमें एकताकी प्रतीति मिथ्या है, तो इस तरह द्रव्य, गुण और कर्ममें भी सत्ताको उपचारसे मानकर सत्का ज्ञान मिथ्या मानना चाहिये। यदि कहो, कि सत्ता द्रव्य, गुण और कर्ममें मुख्य रूपसे तथा सामान्य, विशेष और समवायमें गौण रूपसे रहती है, अर्थात् द्रव्यादिमें मुख्य सत्ता स्वीकार करके ही सामान्य आदिमें उपचार सत्ता मानी जा सकती है, क्योंकि मुख्य अर्थके होनेपर ही उपचार होता है, तो हम ( जैन ) कहते हैं, कि मुख्य और गौण सत्ताकी इससे उल्टी कल्पना भी की जा सकती है, अर्थात् सामान्य आदिमें मुख्य और द्रव्यादिमें गौण सत्ता भी मान सकते हैं।

सामान्यादिषु बाधकसम्भवाद् न मुख्योऽनुगतः प्रत्ययः, द्रव्यादिषु तु तदभावाद् मुख्य इति चेद्, ननु किमिदं बाधकम्। अथ सामान्येऽपि सत्ताऽभ्युपगमे अनवस्था, विशेषेषु पुनः सामान्यसद्भावे स्वरूपहानिः, समवायेऽपि सत्ताकल्पने तद्वृत्त्यर्थं सम्बन्धान्तराभाव इति बाधकानीति चेत्। न। सामान्येऽपि सत्ताकल्पने यद्यनवस्था, तर्हि कथं न सा द्रव्यादिषु। तेषामपि स्वरूपसत्तायाः प्रागेव विद्यमानत्वात्। विशेषेषु पुनः सत्ताभ्युपगमेऽपि न रूपहानिः, स्वरूपस्य प्रत्युतोत्तेजनात्। निःसामो। न्यस्य विशेषस्य क्वचिदप्यनुपलम्भात्। समवायेऽपि समवायत्वलक्षणायाः स्वरूपसत्तायाः स्वीकारे उपपद्यत एवाविष्वग्भावात्मकः सम्बन्धः, अन्यथा तस्य स्वरूपा-

१ " निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत्स्वरविषाणवत्। सामान्यरहितत्वे तु विशेषास्तद्भेदेव हि " ॥

भावप्रसङ्गः । इति बाधकाभावात् तेष्वपि द्रव्यादिबद् मुख्य एव सत्तासम्बन्ध इति व्यर्थं द्रव्यगुणकर्मस्वेव सत्ताकल्पनम् ॥

शंका—द्रव्य आदिमें मुख्य सत्ता माननेसे कोई बाधा नहीं आती, लेकिन सामान्य आदिमें मुख्य सत्ता स्वीकार करनेसे बाधा आती है । ऊपर कहा भी है, कि सामान्यमें सामान्य माननेसे अनवस्था, विशेषमें सामान्य माननेसे रूप-हानि, और समवायमें सामान्य माननेसे समवायान्तरका असंबंध, दोष आते हैं । समाधान—यह कथन ठीक नहीं है । क्योंकि यदि सामान्यमें सत्ता माननेसे अनवस्था दोष आता है, तो द्रव्य, गुण, कर्ममें सत्ता माननेसे भी अनवस्था दोष क्यों नहीं आना चाहिये क्योंकि सामान्यमें स्वरूप सत्ताकी तरह द्रव्य, गुण और कर्ममें भी पहलेसे ही स्वरूप-सत्ता विद्यमान है । तथा, विशेषोंमें सत्ता अंगीकार करनेपर स्वरूपकी हानि नहीं होती, बल्कि विशेषोंमें सामान्य माननेपर उल्टी विशेषोंकी सिद्धि होती है, क्योंकि सामान्यरहित विशेष कहीं भी नहीं पाये जाते । इसी तरह समवायमें भी समवायरूप स्वरूप सत्ता स्वीकार करनेपर तादात्म्य संबंध सिद्ध होता है, क्योंकि यदि समवायमें स्वरूप सत्ता न मानें, तो समवायके स्वरूप का ही अभाव होगा । इस लिये सामान्य आदिमें भी द्रव्यादिककी तरह मुख्य सत्ता माननेसे कोई बाधा नहीं आती, इस लिये इनमें भी मुख्य सत्ता ही माननी चाहिये । अतएव द्रव्य, गुण, कर्ममें ही सत्ता है और सामान्य, विशेष और समवायमें नहीं, यह कल्पना व्यर्थ है ।

किञ्च, तैर्वादिभिर्यो द्रव्यादित्रये मुख्यः सत्तासम्बन्धः कक्षीकृतः, सोऽपि विचार्यमाणो विशीर्येत । तथाहि । यदि द्रव्यादिभ्योऽस्त्यन्तविलक्षणा सत्ता, तदा द्रव्यादीन्यसद्रूपाणि स्युः । सत्तायोगात् सत्त्वमस्त्येवेति चेत्, असतां सत्तायोगेऽपि कुतः सत्त्वम् । सतां तु निष्फलः सत्तायोगः । स्वरूपसत्त्वं भावानामस्त्येवेति चेत्, तर्हि किं त्रिस्त्रिण्डना सत्तायोगेन । सत्तायोगात् प्राग् भावो न सन्, नाप्यसन्, सत्तायोगात् तु सन्निति चेद्, बाह्यप्राग्मेतत् । सदसद्विलक्षणस्य प्रकारान्तरस्यासम्भवात् । तस्मात् सतामपि स्यात् क्वचिदेव सचेति तेषां वचनं विदुषां परिषदि कथमिव नोपहासाय जायते ॥

तथा, वैशेषिकोंने द्रव्य, गुण और कर्ममें जो मुख्य सत्ता स्वीकार की है, वह भी विचार करनेसे युक्तियुक्त नहीं ठहरती । क्योंकि यदि सत्ता द्रव्य आदिसे अत्यन्त भिन्न है, तो द्रव्यादिको असत् मानना चाहिये । यदि द्रव्यादिको सत्ताके संबंधसे सत् मानो, तो स्वयं असत् द्रव्यादि सत्ताके संबंधसे भी सत् कैसे हो सकते हैं । और यदि द्रव्यादि स्वयं सत् हैं, तो फिर उनमें सत्ताका संबंध मानना ही निष्प्रयोजन है । यदि पदार्थोंमें स्वरूपसत्त्व स्वीकार करनेपर भी सत्ता मानो, तो ऐसी अकार्यकारी सत्ताका संबंध माननेसे

ही क्या प्रयोजन ? यदि कहो, कि सत्ताके संबंधसे पहले द्रव्यादि पदार्थ न सत् थे, न असत्, किंतु सत्ताके संबंधसे सत् रूप होते हैं, यह भी कथनमात्र है। क्योंकि सत् और असत्से विलक्षण कोई प्रकारान्तर आपके मतमें संभव नहीं, जिससे आप लोग सत्ता संबंधके पहले द्रव्यको 'न सत्' और 'न असत्' रूप मान सकें। अतएव सत् पदार्थोंमें भी सब पदार्थोंमें सत्ता नहीं रहती, यह वैशेषिकोंका वचन उपहासके ही योग्य है।

ज्ञानमपि यद्येकान्तेनात्मनः सकाशाद् भिन्नमिष्यते, तदा तेन चैत्रज्ञानेन मैत्रस्येव नैव विषयपरिच्छेदः स्यादात्मनः। अथ यत्रैवात्मनि समवायसम्बन्धेन समवेतं ज्ञानं तत्रैव भावावभासं करोतीति चेत्। न। समवायस्यैकत्वाद् नित्यत्वाद् व्यापकत्वाच्च सर्वत्र वृत्तेरविशेषात् समवायवदात्मनामपि व्यापकत्वादेकज्ञानेन सर्वेषां विषयावबोध-प्रसङ्गः। यथा च घटे रूपादयः समवायसम्बन्धेन समवेताः, तद्विनाशे च तदाश्रयस्य घटस्यापि विनाशः एवं ज्ञानमप्यात्मनि समवेतं, तच्च क्षणिकं, ततस्तद्विनाशे आत्मनोऽपि विनाशापचेरनित्यत्वापत्तिः ॥

(२) यदि आत्माको ज्ञानसे सर्वथा भिन्न मानो, तो मैत्रके ज्ञानसे चैत्रकी आत्माके ज्ञान की तरह चैत्रके ज्ञानसे भी चैत्रकी आत्माका ज्ञान न होना चाहिये। अर्थात् जैसे चैत्रसे मैत्रका ज्ञान भिन्न है, इस लिये मैत्रके ज्ञानसे चैत्रकी आत्माको पदार्थका ज्ञान नहीं होता, वैसे ही चैत्रका ज्ञान भी चैत्रकी आत्मासे भिन्न है, इस कारण चैत्रके ज्ञानसे चैत्रकी आत्माको भी पदार्थका ज्ञान न होना चाहिये। यदि कहो, कि जिस आत्मामें ज्ञान समवाय संबंधसे विद्यमान है, उसी आत्मामें ज्ञान पदार्थोंको जानता है, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि समवाय एक नित्य और व्यापक है, इस लिये वह सब पदार्थोंमें समान रूपसे रहता है। तथा समवायकी तरह आत्मा भी व्यापक है, इस लिये एक आत्माके ज्ञानसे सब आत्माओंको पदार्थोंका ज्ञान होना चाहिये। तथा जिस प्रकार रूपादि घटमें समवाय संबंधसे रहते हैं, उसी तरह ज्ञान भी आत्मामें समवाय संबंधसे रहता है। और जैसे रूपादिका नाश होनेपर रूपादिके आश्रय घटादिका भी नाश होता है, वैसे ही क्षणिक ज्ञानके नाश होनेपर आत्माका भी नाश हो जाना चाहिये। इस तरह आत्मा अनित्य उहरती है।

अथास्तु समवायेन ज्ञानात्मनोः सम्बन्धः। किंतु स एव समवायः केन तयोः सम्बन्ध्यते। समवायान्तरेण चेद् अनवस्था। स्वैनैव चेत् किं न ज्ञानात्मनोरपि तथा। अथ यथा प्रदीपस्तत्स्वाभावाद् आत्मानं, परं च प्रकाशयति, तथा समवायस्येद्वेगव स्वभावो यदात्मानं, ज्ञानात्मानौ च सम्बन्धयतीति चेत्, ज्ञानात्मनोरपि किं न तथास्वभावता, येन स्वयमेवैतौ सम्बन्ध्यते। किञ्च, प्रदीपदृष्टान्तोऽपि भवत्यक्षे न जाघटीति। यतः प्रदीपस्तावद् द्रव्यं, प्रकाशश्च तस्य धर्मः, धर्मधर्मिणोश्च त्वयात्यन्तं

भेदोऽभ्युपगम्यते तत्कथं प्रदीपस्य प्रकाशात्मकता ? तदभावे च स्वपरप्रकाशस्वभाव-  
ताभणितिर्निर्मूलैव ॥

यदि समवायसे ज्ञान और आत्माका संबंध मान भी लिया जाय, तो वह समवाय  
आत्मा और ज्ञानमें कौनसे संबंधसे रहता है ? यदि ज्ञान और आत्मामें रहनेवाला  
समवाय दूसरे समवायसे रहता है, तो इस प्रकार अनंत समवाय माननेसे अनवस्था दोष  
आता है। यदि कहो, कि समवायमें समवायान्तर मानने की आवश्यकता नहीं, समवाय अपने  
संबंधसे ही समवायमें रहता है, तो आप लोग ज्ञान और आत्मामें भी स्वसंबंध ही क्यों नहीं  
मान लेते, समवाय संबंध माननेकी क्या आवश्यकता है ? यदि आप लोग कहें, कि जैसे  
दीपक अपने आपको और दूसरेको प्रकाशित करता है, वैसे ही समवाय भी स्वसंबंधसे  
अपनेमें रहता है, तथा ज्ञान और आत्माका भी संबंध करता है, तो आप लोग ज्ञान और  
आत्माका भी स्वसंबंध क्यों नहीं स्वीकार कर लेते, समवायको एक भिन्न पदार्थ क्यों मानते  
हैं। तथा इस कथनकी पुष्टिमें दीपकका दृष्टान्त ही नहीं घटता। क्योंकि दीपक द्रव्य है,  
और प्रकाश उसका धर्म है। तथा आप लोग धर्म और धर्मीका अत्यंत भेद मानते हैं,  
अतएव दीपक प्रकाश रूप नहीं हो सकता। दीपकके प्रकाश रूप न रहनेसे आपने जो  
दीपकको स्वपर-प्रकाशक कहा, वह निराधार ही सिद्ध होगा।

यदि च प्रदीपात् प्रकाशस्यात्यन्तभेदेऽपि प्रदीपस्य <sup>भवायर्धमं नहः</sup> स्वभावो नहः, नमिष्यते,  
तदा घटादीनामपि तदनुषज्यते, भेदाविशेषात्। अपि च तौ स्वभावौ  
समवायाद् भिन्नौ स्याताम्, अभिन्नौ वा ? यदि भिन्नौ, ततस्तस्यैतौ स्वभावाविति  
कथं सम्बन्धः। सम्बन्धनिबन्धनस्य समवायान्तरस्थानवस्थाभयादनभ्युपगमात्।  
अथाभिन्नौ, ततः समवायमात्रमेव। न तौ। तदन्यतिरिक्तत्वात् तत्स्वरूपवदिति। किञ्च,  
यथा इह समवायिषु समवाय इति मतिः समवायं विनाप्युपपन्ना, तथा इहात्मनि  
ज्ञानमित्ययमपि प्रत्ययस्तं विनैव चेदुच्यते, तदा कां दोषः ॥

यदि दीपकसे प्रकाशके अत्यंत भिन्न होनेपर भी दीपकको स्वपर-प्रकाशक कहो, तो  
घट आदिको भी स्वपर-प्रकाशक कहनेमें कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये, क्योंकि दीपक-  
की तरह घट आदि भी प्रकाशसे अत्यन्त भिन्न हैं। तथा, स्व और पर पदार्थोंमें संबंध  
करानेवाला समवायका स्वभाव समवायसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि यह स्वभाव समवायसे  
भिन्न है, यह समवायका स्वभाव ही नहीं हो सकता। यदि इस स्वभावके भिन्न होनेपर  
भी समवायान्तरसे, समवायके साथ इसका संबंध मानो, तो अनवस्था दोष आता है।  
यदि स्वपरबंधन स्वभाव समवायसे अभिन्न है, तो फिर इसे समवाय ही कहना चाहिये,  
इसे समवायसे पृथक् माननेकी आवश्यकता नहीं। तथा, जैसे 'इह समवायियोंमें  
समवाय है' यह बुद्धि समवायमें समवायान्तरके विना माने भी हो सकती है, इसी

जरह ' इस आत्मामें ज्ञान है ' यह ज्ञान भी समवायको भिन्न पदार्थ माने बिना ही क्यों नहीं होता ।

अथात्मा कर्ता, ज्ञानं च करणं, कर्तृकरणयोश्च वर्धकिवासीव भेद एव प्रतीतः, तत्कथं ज्ञानात्मनोरभेदः इति चेत् । न । दृष्टान्तस्य वैषम्यात् । वासी हि बाह्यं करणं, ज्ञानं चान्तरं, तत्कथमनयोः साधर्म्यम् । न चैवं करणस्य द्वैविध्यमप्रसिद्धम् । यदाहुर्लक्षणिकाः—

“ करणं द्विविधं ज्ञेयं बाह्यमाभ्यन्तरं बुधैः ।

यथा लुनाति दात्रेण मेरुं गच्छति चेतसा ” ॥

यदि हि किञ्चित्करणमान्तरमकान्तेन भिन्नमुपदर्शयते, ततः स्याद् दृष्टान्तदा-  
र्ष्टान्तिकयोः साधर्म्यम्, न च तथाविधमस्ति । न च बाह्यकरणगतो धर्मः सर्वोऽप्या-  
न्तरे योजयितुं शक्यते, अन्यथा दीपेन चक्षुषा देवदत्तः पश्यतीत्यत्रापि दीपादिवत्  
चक्षुषोऽप्येकान्तेन देवदत्तस्य भेदः स्यात् । तथा च सति लोकप्रतीतिविरोध इति ॥

शंका—आत्मा कर्ता है, और ज्ञान करण है । जैसे बर्दई कर्ता है, और वह अपनेसे भिन्न कुठार रूप करणसे कार्यको करता है, वैसे ही आत्मा कर्ता है, और वह अपनेसे भिन्न ज्ञान रूप करणसे पदार्थको जानता है, अतएव ज्ञान और आत्मा भिन्न हैं । समाधान—यह ठीक नहीं, क्योंकि यहां पर बर्दई और कुठारका दृष्टान्त विषम है । कारण कि कुठार बाह्य और ज्ञान आभ्यन्तर करण है । इस लिये दोनोंमें साधर्म्य नहीं हो सकता । ये बाह्य और अन्तरंग करण वैयाकरणोंने भी स्वीकार किये हैं । “ बाह्य और अन्तरंगके भेदसे, करण दो प्रकारका है । जैसे वह कुठारसे काटता है, यहां कुठार बाह्य करण है, और वह मनसे मेरु पर्वतपर पहुंचता है, यहां मन अन्तरंग करण है । ” अतएव जैसे कुठार रूप बाह्य करण बर्दई रूप कर्तासे भिन्न है, वैसे ही यदि ज्ञान रूप अन्तरंग करण आत्मा रूप कर्तासे भिन्न होता, तो दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिकमें साधर्म्य हो सकता था, लेकिन आत्मा और ज्ञान भिन्न नहीं हैं । तथा बाह्यकरणका धर्म अन्तरंगकरणसे संबद्ध नहीं हो सकता, अन्यथा देवदत्त दीपक और नेत्रसे देखता है, यहां दीपककी तरह नेत्र भी देवदत्तसे सर्वथा भिन्न होना चाहिये । परन्तु ऐसा माननेसे लोक विरोध आता है ।

अपि च, साध्यविकलोऽपि वासीवर्धकिदृष्टान्तः । तथाहि । नार्थं वर्धकिः  
‘ काष्ठमिदमनया वास्या घटयिष्ये ’ इत्येवं वासीग्रहणपरिणामेनापरिणतः सन् ताम-  
शृहीत्वा घटयति, किन्तु तथा परिणतस्तां शृहीत्वा । तथा परिणामे ज्ञ वासिरपि तस्य

काष्ठस्य घटने व्याप्तियते पुरुषोऽपि । इत्येवं लक्षणैकार्यसाधकत्वात् वासीवर्धकयोरभे-  
दोऽप्युपपद्यते । तत्कथमनयोर्भेद एव इत्युच्यते । एवमात्मापि ' विवक्षितपर्यमनेन ज्ञानेन  
ज्ञास्यामि ' इति ज्ञानग्रहणपरिणामवान् ज्ञानं गृहीत्वार्थं व्यवस्यति । ततश्च ज्ञानात्मनो-  
रुभयोरपि संवित्तिलक्षणैकार्यसाधकत्वादभेद एव । एवं कर्तृकरणयोरभेदे सिद्धं  
संवित्तिलक्षणं कार्यं किमात्मनि व्यवस्थितं, आहोस्विद् विषये इति वाच्यम् ।  
आत्मनि चेत्, सिद्धं नः समीहितम् । विषये चेत्, कथमात्मनोऽनुभवः प्रतीयते ।  
अथ विषयस्थितसंवित्तः सकाशादात्मनोऽनुभवः, तर्हि किं न पुरुषान्तरस्यापि,  
तद्भेदाविशेषात् ॥

तथा बर्द्ध और कुठारका दृष्टांत साध्यविकल भी है । क्योंकि ' मैं इस कुठारसे इस  
लकड़ीको बनाउंगा', यह सोचकर कुठारको लेकर ही बर्द्ध काष्ठको बनाता है, तथा कुठारके  
ग्रहण करनेपर स्वयं बर्द्ध भी काष्ठके बनानेमें प्रवृत्त होता है, इस लिये बर्द्ध कुठारमें  
काष्ठके बनाने रूप अर्थक्रियाकी साधकताकी अपेक्षासे भेद नहीं है । अर्थात् जिस प्रकार  
अपने कुठारका उपयोग करनेका विचार करते समय बर्द्धकी आत्मामें परिणाम उत्पन्न होता  
है, और वह कार्यमें प्रवृत्ति करनेके लिये कुठारको अपनी आत्माके रूपमें परिणत करता है,  
वैसे ही ज्ञानके द्वारा किसी पदार्थको जाननेका विचार करते समय आत्मामें परिणाम उत्पन्न  
होता है, और पदार्थके जाननेके लिये ज्ञान आत्मा रूपमें परिणत होता है । अतएव जैसे  
काष्ठके बनाने रूप अर्थक्रियामें बर्द्ध तथा कुठारका अमेद है, वैसे ही पदार्थके जाननेकी  
अर्थक्रियामें आत्मा और ज्ञानमें भी अमेद ही है । इस लिये बर्द्ध और कुठारका दृष्टांत  
आत्मा और ज्ञानमें ' भेद ' सिद्ध नहीं करता, इस लिये साध्यविकल है । भाव यह है, कि  
जैसे काष्ठ कुठारसे बनाया जाता है, वैसे ही काष्ठ बर्द्धसे भी बनाया जाता है, इस लिये  
बर्द्ध और कुठार दोनों एक ही अर्थक्रिया करते हैं, इस लिये अभिन्न हैं । उसी प्रकार आत्मा  
और ज्ञान दोनों पदार्थके जानने रूप एक ही अर्थके साधक हैं, इस लिये परस्पर अभिन्न हैं ।  
इस प्रकार कर्ता और करणके अमेद सिद्ध होनेपर प्रश्न होता है, कि संविति ( ज्ञान ) रूप  
क्रिया आत्मा में होती है, या पदार्थमें ? यदि ज्ञान आत्मामें ही उत्पन्न होता है, तो  
यह सिद्धांत हमारे अनुकूल ही है । क्योंकि हमलोग ( जैन ) भी ज्ञानको आत्मामें ही  
मानते हैं । यदि कहो, कि यह ज्ञान पदार्थमें होता है, तो आत्मामें सुख-दुखादि अनु-  
भव नहीं हो सकता । यदि आप लोग कहें, कि पदार्थमें स्थित ज्ञानसे ही आत्माका अनुभव  
होता है, तो इस ज्ञानको उस आत्माको छोड़कर दूसरी आत्माओंमें भी क्यों स्वीकार नहीं  
करते । क्योंकि जैसे आत्मासे विषय भिन्न है, वैसे आत्मान्तर भी आत्मासे भिन्न ही हैं ।

अथ ज्ञानात्मनोरभेदपक्षे कथं कर्तृकरणभावः इति चेत्, ननु यथा सर्प  
 प्रात्मानमात्मना वेष्टयतीत्यत्र अभेदे यथा कर्तृकरणभावस्तथात्रापि । अथ परिक-  
 ल्पितोऽयं कर्तृकरणभाव इति चेद्, वेष्टनावस्थायाम् प्रागवस्थाविलक्षणगतिनिरोध-  
 लक्षणार्थक्रियादर्शनात् कथं परिकल्पितत्वम् । न हि परिकल्पनाज्ञतैरपि शैलस्तम्भ  
 आत्मानमात्मना वेष्टयतीति वक्तुं शक्यम् । तस्मादभेदेऽपि कर्तृकरणभावः सिद्ध  
 एव । किञ्च, चैतन्यमिति शब्दस्य चिन्त्यतामन्वर्थः । चेतनस्य भावश्चैतन्यम् ।  
 चेतनश्चात्मा त्वयापि कीर्त्यते । तस्य भावः स्वरूपं चैतन्यम् । यच्च यस्य  
 स्वरूपं, न तत् ततो भिन्नं भवितुमर्हति । यथा वृक्षाद्वृक्षस्वरूपम् ॥

शंका—ज्ञान और आत्माके अभेद माननेपर कर्ता और करण संबंध नहीं बन सकता ।  
 समाधान—जैसे ' सर्प अपने आपको अपनेसे वेष्टित करता है ' यहां कर्ता और करणके  
 अभेद होनेपर भी कर्ता और करण भाव बनता है, वैसे ही आत्मा और ज्ञानके अभिन्न  
 होनेपर भी कर्ता और करण भावमें कोई बाधा नहीं आती । यदि कहो, कि यह कर्ता  
 और करण कल्पना मात्र है, तो यह ठीक नहीं । क्योंकि सर्पकी वेष्टन अवस्थासे पहले  
 सर्पकी गतिको निरोध देखा जाता है । तथा सैकड़ों कल्पनार्यो करनेसे भी पाषाणका स्तंभ  
 अपने आपको अपनेसे वेष्टित नहीं कर सकता । इस लिये कर्ता और करण भावको कल्पित  
 कहना ठीक नहीं है । तथा चेतनके भावको चैतन्य कहते हैं । आत्माको आप लोगोंने भी  
 चैतन्य स्वीकार किया है । चैतन्य आत्माका स्वरूप है । जो जिसका स्वरूप होता है, वह  
 उससे भिन्न नहीं होता, जैसे वृक्षका स्वरूप वृक्षसे भिन्न नहीं है । इस लिये ज्ञान और  
 आत्माको भिन्न मानना ठीक नहीं है ।

अथास्ति चेतन आत्मा, परं चेतनासमवायसम्बन्धात्, न स्वतः, तथाप्रतीतिः  
 इति चेत् । तदयुक्तम् । यतः प्रतीतिश्चेत् प्रमाणीक्रियते, तर्हि निर्वाधसुषुप्तयोगात्मक  
 एवात्मा प्रसिद्ध्यति । न हि जातुचित् स्वयमचेतनोऽहं चेतनायोगात् चेतनः, अचेतने  
 वा मयि चेतनायाः समवाय इति प्रतीतिरस्ति । ज्ञाताहमिति समानाधिकरणतया  
 प्रतीतिः । भेदे तथाप्रतीतिरिति चेत् । न । कथंचित् तादात्म्याभावे सामानाधिकरण्य-  
 प्रतीतिरदर्शनात् । यष्टिः पुरुष इत्यादिप्रतीतिस्तु भेदे सत्युपचाराद् दृष्टा, न पुनस्ता-  
 च्चिकी । उपचारस्य तु बीजं पुरुषस्य यष्टिगतस्तब्धत्वादिगुणैरभेदः उपचारस्य  
 मुख्यार्थस्पर्शित्वात् । तथा चात्मनि ज्ञाताहमितिप्रतीतिः कथञ्चित् चेतनात्मतां गमयति  
 तामन्तरेण ज्ञाताहमिति प्रतीतिरनुपपद्यमानत्वात् घटादिवत् । न हि घटादिरचेतनात्मको  
 ज्ञाताहमिति प्रत्येति । चैतन्ययोगाभावात् असौ न तथा प्रत्येतीति चेत् । न ।



अचेतनस्यापि चैतन्ययोगात् चेतनोऽहमिति प्रतिपत्तेरनन्तरमेव निरस्तत्वात् । इत्यचेतनत्वं सिद्धभात्मनो जडस्यार्थपरिच्छेदं पराकरोति । तं पुनरिच्छता चैतन्यस्वरूपतास्य स्वीकरणीया ॥

यदि कहो, कि आत्मा समवाय संबंधसे चेतन है, स्वयं चेतन नहीं, क्योंकि इसी प्रकारका ज्ञान होता है, यह भी ठीक नहीं । कारण कि यदि आप लोग ज्ञान ( प्रतीति ) को ही प्रमाण मानते हैं, तो आत्माको निश्चयसे उपयोग रूप ही मानना चाहिये । क्योंकि कभी भी ऐसा ज्ञान नहीं होता, कि मैं स्वयं अचेतन होकर चेतनाके संबंधसे चेतन हूँ, अथवा मेरी अचेतन आत्मामें चेतनका समवाय होता है । परन्तु इसके विपरीत ही आत्मा और ज्ञानके एक अधिकरणमें रहनेका ही ज्ञान होता है, कि मैं ज्ञाता हूँ । यदि आप लोग कहें, कि आत्मा और ज्ञानका भेद माननेपर भी आत्मा और ज्ञानका एक अधिकरण बन सकता है, तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि कथंचित् तादात्म्य ( अभिन्न ) संबंधके बिना एक अधिकरणकी प्रतीति नहीं हो सकती । ' पुरुष यष्टि है ' यह ज्ञान पुरुष और यष्टिके वास्तविक भेद होनेपर भी वास्तविक नहीं है, यह केवल उपचारे होता है । तथा यष्टिके सन्धता आदि गुणोका पुरुषके साथ अमेद है । कुठारि चार होता है, क्योंकि मुख्य अर्थके होनेपर उपचारकी प्रवृत्ति होती है । इत् जैसे ' आत्मामें ' मैं ज्ञाता हूँ ' यह प्रतीति आत्माके कथंचित् चैतन्य स्वभावको ही द्योतित करती है, क्योंकि बिना चैतन्य स्वभावके ' मैं ज्ञाता हूँ ' ऐसी प्रतीति नहीं होती । जैसे घटमें चैतन्य रूप नहीं है, इस लिये उसमें ' मैं ज्ञाता हूँ ' यह ज्ञान भी नहीं होता । यदि कहो, कि घटमें चैतन्यका संबन्ध नहीं होता है, इस लिये उसमें ' मैं ज्ञाता हूँ ' ऐसा ज्ञान नहीं होता, यह ठीक नहीं । क्योंकि अचेतनमें चैतन्यके संबंधसे ही ' मैं चैतन्य हूँ ' यह प्रतीति होती है, इस मतका हमने अभी खंडन किया है । अतएव यदि आत्माको अचेतन माना जाय, तो उससे पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । इस लिये आत्मासे पदार्थोंका ज्ञान करनेके लिये आत्माको चैतन्य स्वीकार करना चाहिये ।

ननु ज्ञानवानहमिति प्रत्ययादात्मज्ञानयोर्भेदः, अन्यथा धनवानिति प्रत्ययादपि धनधनवतोर्भेदाभावाद्बुद्धः । तदसत् । ज्ञानवानहमिति नात्मा भवन्मते प्रत्येति, जडकान्तरूपत्वात्, घटवत् । सर्वथा जडश्च स्यादात्मा, ज्ञानवानहमितिप्रत्ययश्च स्यादस्य विरोधाभावात् इति मा निर्णयीः । तस्य तथोत्पत्त्यसम्भवात् । ज्ञानवानहमिति हि प्रत्ययो नागृहीते ज्ञानारूपे विशेषणे, विशेष्ये चात्मनि जातुत्पद्यते, स्वमतविरोधात् । " नागृहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धिः " इति वचनात् ॥

शंका— ' मैं ज्ञानवान हूँ ' इस ज्ञानसे ही आत्मा और ज्ञानमें भेद सिद्ध होता है, अन्यथा ' मैं धनवान हूँ ' इस ज्ञानसे भी धन और धनवानमें भेद न होना चाहिये ।

समाधान—यह ठीक नहीं, क्योंकि वैशेषिकोंके मतमें घटकी तरह आत्मा सर्वथा जड़ है, इस लिये उसमें 'मैं ज्ञानवान हूँ' यह ज्ञान ही नहीं हो सकता। यदि आप लोग कहें, कि आत्माके सर्वथा जड़ होते हुए भी 'मैं ज्ञानवान हूँ' ऐसा प्रत्यय होता है, इसमें कोई विरोध नहीं है, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि 'मैं ज्ञानवान हूँ' यह प्रतीति ही आत्मामें नहीं हो सकती, कारण कि 'मैं ज्ञानवान हूँ' यह प्रत्यय ज्ञान रूप विशेषण और आत्मा रूप विशेष्य ज्ञानके विना कभी उत्पन्न नहीं हो सकता। क्योंकि कहा है "विना विशेषणको ग्रहण किये हुए विशेष्यका ज्ञान नहीं होता।"

शृहीतयोस्तयोरुत्पद्यत इति चेत्, कुतस्तदशृहीतिः। न तावत् स्वतः, स्वसंवेदनाभ्युपगमात्। स्वसंविदिते ह्यात्मनि ज्ञाने च स्वतः सा युज्यते, नान्यथा, सन्तानान्तरवत्। परतश्चेत्, तदपि ज्ञानान्तरं विशेष्यं नाशृहीते ज्ञानत्वविशेषणे शृहीतं शक्यम्। शृहीते हि घटत्वे घटग्रहणमिति ज्ञानान्तरात् तदग्रहणेन भाव्यम्, इत्यनवस्थानात् कुतः प्रकृतप्रत्ययः। तदेवं नात्मनो जडस्वरूपता संगच्छते। तदसङ्गतौ च चैतन्यमौपाधिकमात्मनोऽन्यदिति वाङ्मात्रम् ॥

शंका—जब आत्मा विशेषण (ज्ञान) और विशेष्य (आत्मा) को ग्रहण करता है, उस समय 'मैं ज्ञानवान हूँ' यह प्रतीति होती है। समाधान—यहां प्रश्न होता है, कि यह प्रतीति स्वतः होती है, या परत ? यह प्रतीति स्वयं नहीं हो सकती, क्योंकि आप लोग आत्मामें स्वसंवेदन ज्ञान नहीं मानते हैं। तथा दूसरी संतानोकी तरह आत्मा और ज्ञानके स्वसंविदित होनेपर यह प्रतीति स्वयं हो सकती है, अन्यथा नहीं। अर्थात् जैसे घट पटादि दूसरी संतानोंसे स्वसंविदित नहीं हैं, इस लिये उनमें 'मैं ज्ञाता हूँ' यह प्रतीति नहीं होती, वैसे ही आत्मामें भी यह प्रतीति नहीं होनी चाहिये। यदि कहो, कि आत्मा दूसरे ज्ञानके द्वारा अपने ज्ञान रूप विशेषणको ग्रहण करती है, तो वह दूसरा ज्ञान रूप विशेष्य भी अपने ज्ञानत्व विशेषणको ग्रहण किये विना आत्माके ज्ञान रूप विशेषणको ग्रहण नहीं करसकता। अर्थात् जैसे घटत्वका ग्रहण होनेपर ही घटका ग्रहण होता है, उसी तरह ज्ञानत्वका ग्रहण होनेपर ही ज्ञानका ग्रहण होना चाहिये। इस प्रकार एक ज्ञानत्वका दूसरे तीसरे आदि ज्ञानसे ज्ञान माननेपर अनवस्था दोष आता है। इस लिये 'मैं ज्ञानवान हूँ' ऐसी प्रतीति किसी भी तरह आत्मामें न हो सकेगी। अतएव आत्माको जड स्वीकार करना ठीक नहीं है। तथा आत्माके जड न सिद्ध होनेपर आत्माके ज्ञानको उपाधिजन्य मानना भी केवल कथन मात्र है।

तथा यदपि न संविदानन्दमयी च मुक्तिरिति व्यवस्थापनाय अनुमानमवादि सन्तानत्वादिति। तत्राभिधीयते। ननु किमिदं सन्तानत्वं स्वतन्त्रमपरापरपदाश्रयत्पत्तिमात्रं वा, एकाश्रयापरापरोत्पत्तिर्वा ? तत्राद्यः पक्षः सव्यभिचारः। अपरापरे-पाप्मुत्पादकानां घटपटकटादीनां सन्तानत्वेऽप्यत्यन्तमनुच्छिद्यमानत्वात्। अथ

द्वितीयः पक्षः, तर्हि तादृशं सन्तानत्वं प्रदीपे नास्तीति साधनविकलो दृष्टान्तः । परमाणुपाकजरूपादिभिश्च व्यभिचारी हेतुः । तथाविधसन्तानत्वस्य तत्र सद्भावेऽप्यत्यन्तोच्छेदाभावात् । अपि च सन्तानत्वमपि भविष्यति अत्यन्तानुच्छेदश्च भविष्यति । विपर्यये बाधकप्रमाणाभावात् । इति संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वादप्यनैकान्तिकोऽयम् । किञ्च, स्याद्वादवादिनां नास्ति क्वचिदत्यन्तमुच्छेदः, द्रव्यरूपतया स्थास्त्वनामेव सतां भावानामुत्पादव्यययुक्तत्वात् इति विरुद्धश्च । इति नाधिकृतानुमानाद् बुद्ध्यादियुगोच्छेदरूपा सिद्धिः सिद्धयति ॥ इत्यन्ता इच्छेदापि पराशरिणा उच्यते ॥

(३) मुक्तिको ज्ञान और सुखका अभाव रूप सिद्ध करनेके लिये आप लोगोंने जो संतानत्व हेतु दिया है, वह भी ठीक नहीं है । क्योंकि आपके मतमें स्वतंत्र रूपसे एकके बाद दूसरे और दूसरे के बाद तीसरे, इस तरह अनेक पदार्थोंकी उत्पत्ति मात्र संतानत्व है, अथवा एक ही आश्रयमें रहते हुए एकके बाद एक, अनेक पदार्थोंकी उत्पत्ति होना संतानत्व है । पहला पक्ष सदोष है । कारण कि घट, पट, आदि एकके बाद एक, अनेक पदार्थोंके उत्पादक हैं, परन्तु उनमें सन्तानत्व है, क्योंकि उनका अत्यन्त नाश नहीं देखा जाता ( वैशेषिकमतमें घट आदि संतानोका निरन्वय नाश नहीं होता ) । दूसरा पक्ष, अर्थात् एक ही आश्रयमें रहते हुए एकके बाद एक, अनेक पदार्थोंकी उत्पत्तिको संतान स्वीकार करनेमें दीपकसे विरोध आता है, क्योंकि दीपकमें सन्तानत्व नहीं रहता । इस लिये प्रदीपका दृष्टांत साधनविकल है । प्रदीपकी संतानका एक अधिकरण नहीं है, क्योंकि पूर्व अग्निकी ज्वाला रूप दीपक पूर्व अग्निकी ज्वालाके नष्ट होनेके क्षणमें नष्ट हो जाता है, इस लिये दीपकका दृष्टांत साधनसे शून्य है । तथा सन्तानत्व हेतु परमाणुपाकज रूप ( अग्निके द्वारा परमाणुमें उत्पन्न क्रिया हुआ रूप ) आदिसे व्यभिचारी है, क्योंकि परमाणुपाकज रूपमें संतान होनेपर भी उसका अत्यंत नाश नहीं होता । वैशेषिक लोग ' पीलुपाक ' सिद्धांतको मानते हैं । उनके मतमें जिस समय कच्चा घड़ा अग्निमें पकानेके लिये रक्खा जाता है, उस समय यह कच्चा घड़ा नष्ट हो कर परमाणु रूप हो जाता है । उसके बाद अग्निके संयोगसे परमाणुओंमें लाल रंग उत्पन्न होता है । ये परमाणु एकत्र होकर पक्के घड़ेके रूपमें बदलते हैं । यह परमाणुपाकज प्रक्रिया अत्यंत शीघ्रतासे होती है, और नौ क्षणोंमें समाप्त हो जाती है । जैन लोगोंका कहना है, कि अग्निके द्वारा उत्पन्न किये हुए परमाणुमें रूप-संतान होनेपर भी उसका अत्यंत उच्छेद नहीं होता, इस लिये उक्त हेतु व्यभिचारी है । क्योंकि कच्चे घड़ेके अग्निमें रखनेसे जब उस घटका परमाणुपर्यंत विभाग होता है, तब उन परमाणुओंमें पूर्व घटकी रूप-संतान बदलकर दूसरे रूपमें उत्पन्न होती है, इस लिये यद्यपि पूर्व और अपर संतान परमाणुरूप एक आश्रयमें रहती है, तो भी संतानका अत्यंत नाश नहीं होता । तथा संतानत्वके रहनेपर भी अत्यंत नाश नहीं हो सकता हो, इसमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है । क्योंकि घट

आदि पदार्थ संतान हैं, फिर भी उनका सर्वथा नाश नहीं होता। अतएव 'मुक्तिमें बुद्धि आदि गुणोंका अत्यंत उच्छेद हो जाता है, क्योंकि बुद्धि आदि सन्तान हैं' इस अनुमानमें संतानत्व हेतु विपक्ष घटादिमें उच्छेद्यत्व साध्यके अभाव अनुच्छेद्यत्वके साथ रहता है, इस लिये संदिग्ध विपक्षव्यावृत्ति होनेसे अनैकान्तिक हेत्वाभास है। तथा, स्याद्वादियोंके किसी भी द्रव्यका अत्यंत उच्छेद नहीं होता, क्योंकि द्रव्य रूपसे ध्रुव रहनेवाले पदार्थोंके ही उत्पाद और व्यय होते हैं, इस लिये संतानत्व हेतु विरुद्ध भी है। अतएव आप लोगोंके अनुमानसे मोक्षमें बुद्धि आदि गुणोंका अत्यंत नाश सिद्ध नहीं होता।

नापि "न हि वै सशरीरस्य" इत्यादेरागमात्। स हि शुभाशुभादृष्टपरिपाकजन्ये सांसारिकप्रियाप्रिये परस्परानुषक्ते अपेक्ष्य व्यवस्थितः। मुक्तिदशायां तु सकलादृष्टक्षयहेतुकमैकान्तिकमात्यन्तिकं च केवलं प्रियमेव, तत्कथं प्रतिपिच्यते। आगमस्य चायमर्थः, सशरीरस्य—गतिचतुष्टयान्यतमस्थानवर्तिन आत्मनः, प्रियाप्रिययोः—परस्परानुषक्तयोः सुखदुःखयोः अपहतिः—अभावो नास्तीति। अवश्यं हि तत्र सुखदुःखाभ्यां भाव्यम्। परस्परानुषक्तत्वं च समासकरणादभ्यूह्यते। अशरीरं—मुक्तात्मानं, वाशब्दस्यैवकारार्थत्वात् अशरीरमेव; वसन्तं—सिद्धिक्षेत्रमध्यासीनं, प्रियाप्रिये—परस्परानुषक्ते सुखदुःखे न स्पृशतः ॥

तथा, मोक्ष अवस्थामें सुखका अभाव सिद्ध करनेके लिये आप लोगोंने "न हि वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति" जो आगमका प्रमाण दिया है, वह भी साध्यकी सिद्धि नहीं करता। क्योंकि यहां जो मोक्षमें प्रिय-अप्रिय (सुख-दुख) का प्रतिषेध किया गया है, वह केवल शुभ, अशुभ अदृष्टके परिणामसे उत्पन्न, एक दूसरेसे संबद्ध, सांसारिक सुख-दुखकी अपेक्षासे ही किया गया है। मुक्तावस्थाका सुख समस्त पुण्य-पापके क्षयसे उत्पन्न होता है, इस लिये यह सुख एकान्तिक (एकरूप) और आत्यंतिक (नाग न होने-वाला) होता है, इस नित्य सुखका प्रतिषेध नहीं किया जा सकता। अतएव उक्त आगममें प्रिय-अप्रिय शब्दोंसे पुण्य-पापसे उत्पन्न होनेवाले सांसारिक सुख-दुखका ही प्रतिषेध किया गया है, मुक्तावस्थाके अनंत और अव्याबाध सुखका नहीं। इस लिये आगमका निम्न-प्रकारसे अर्थ करना चाहिये:—'सशरीरस्य प्रियाप्रिययोः अपहतिः नास्ति'—संसारी आत्माके परस्पर अपेक्षित सुख-दुखका अभाव नहीं होता। (यहां 'प्रियाप्रिय' में द्वंद्व समास करनेसे सुख-दुखको परस्पर अपेक्षित समझना चाहिये)। 'अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः'—मुक्तावस्थामें रहनेवाले मुक्तात्माको परस्पर अपेक्षित सुख-दुखका स्पर्श नहीं होता।

इदमत्र हृदयम्। यथा किल संसारिणः सुखदुःखे परस्परानुषक्ते स्यातां, न तथा मुक्तात्मनः किन्तु केवलं सुखमेव। दुःखमूलस्य शरीरस्यैवाभावात्। नृत्वं

त्वात्मस्वरूपत्वादवस्थितमेव । स्वस्वरूपावस्थानं हि मोक्षः । अत एव चाशरीरमित्युक्तम् ।  
आगमार्थश्चायमित्यमेव समर्थनीयः । यत एतदर्थानुपातिन्येव स्मृतिरपि दृश्यते—

मुखमात्यन्तिकं यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

तं वै मोक्षं विजानीयाद् दुष्प्रापमकृतात्मभिः ॥”

न चायं मुखशब्दो दुःखाभावमात्रे वर्तते । मुख्यमुखवाच्यतायां बाधकाभावात् ।  
अयं रोगाद् विप्रमुक्तः सुखी जात इत्यादिवाक्येषु च सुखीति प्रयोगस्य पौनरुक्त्य-  
प्रसङ्गाच्च । दुःखाभावमात्रस्य रोगाद् विप्रमुक्त इतिपितैव गतत्वात् ॥

तात्पर्य यह है, कि जैसे संसारी जीवके सुख-दुख परस्पर अपेक्षित होते हैं, वैसे मुक्त  
जीवके नहीं होते । मुक्त जीवके केवल सुख ही होता है, क्योंकि उनके शरीरका  
अभाव है । तथा मुक्त जीव अपने आत्मस्वरूपमें स्थित रहते हैं, इस लिये उनके सुख  
ही होता है । कारण कि अपने स्वरूपमें अवस्थित होना ही मोक्ष है । इसीलिये मुक्त जीव  
शरीर रहित हैं । स्थितिसे भी इस अर्थका समर्थन होता है । “जिस अवस्थामें इंद्रियोसे  
बाह्य केवल बुद्धिसे ग्रहण करने योग्य आत्यंतिक सुख विद्यमान है, वही मोक्ष है ।”  
यहांपर सुखका अर्थ केवल दुःखका अभाव ही नहीं है । यदि सुखका अर्थ केवल दुःखका  
अभाव ही किया जाय, तो ‘यह रोगी रोग रहित होकर सुखी हुआ है’ आदि वाक्योंमें पुन-  
रुक्ति दोष आना चाहिये । क्योंकि उक्त सम्पूर्ण वाक्य न कहकर ‘यह रोगी रोग रहित हुआ  
है’ इतना कहनेसे ही काम चल जाता है ।

न च भवदुदीरितो मोक्षः पुंसामुपादेयतया संमतः । को हि नाम शिलाकल्प-  
मपगतसकलसुखसंवेदनमात्मानमुपपादयितुं यतते । दुःखसंवेदनरूपत्वादस्य सुखदुः-  
खयोरेकस्याभावेऽपरस्यावश्यम्भावात् । अत एव त्वदुपहासः श्रूयते—

“वरं वृन्दावने रम्ये क्रोष्ट्वमभिवाञ्छितम् ।

न तु वैशेषिकीं मुक्तिं गौतमो गन्दुमिच्छति ॥”

तथा, शिलाके समान सम्पूर्ण सुखके संवेदनसे रहित वैशेषिकोकी मुक्तिको प्राप्त  
करनेका कौन प्रयत्न करेगा ? क्योंकि वैशेषिकोके अनुसार पाषाणकी तरह मुक्त जीव भी  
सुखके अनुभवसे रहित होते हैं । अतएव सुखका इच्छुक कोई भी प्राणी वैशेषिकोकी मुक्तिकी  
इच्छा न करेगा । तथा, यदि मोक्षमें सुखका अभाव हो, तो मोक्ष दुःख रूप होना चाहिये,  
क्योंकि सुख और दुःखमें एकका अभाव होनेपर दूसरेका सद्भाव अवश्य रहता है । कुछ  
लोगोंने वैशेषिकोकी मुक्तिका उपहास करते हुए कहा भी है “गौतम ऋषि वैशेषिकोकी मुक्ति  
प्राप्त करनेकी अपेक्षा वृन्दावनमें श्रृगाल होकर रहना अच्छा समझते हैं ।”

सोपाधिकसावधिकपरिमितानन्दनिष्यन्दात् स्वर्गादप्यधिकं तद्विपरितानन्दम-

म्लानज्ञानं च मोक्षमाचक्षते विचक्षणाः । यदि तु जडः पापाणनिर्विशेष एव तस्या-  
मवस्थायामात्मा भवेत्, तदलमपवर्गेण । संसार एव वरमस्तु । यत्र तावदन्तरान्तरापि  
दुःखकलुषितमपि कियदापि सुखमनुभुज्यते, चिन्त्यतां तावत् किमल्पसुखानुभवो  
मव्य उत सर्वसुखोच्छेद एव ॥

उपाधि और अवधि रहित अपरिमित आनन्द और निर्मल ज्ञानके प्राप्त करनेको विद्वान्  
श्रेय मोक्ष कहते हैं । यदि मोक्षमें पाषाणके समान आत्मा जड़ रूप ही रह जाती है, तो फिर  
ऐसे मोक्षकी ही क्या आवश्यकता है, इससे अच्छा संसार ही है, जहा बीच बीचमें दुखसे  
शरिपूर्ण कमसे-कम थोडा बहुत सुख तो मिलता रहता है । अतएव यह विचारणीय है, कि  
सम्पूर्ण सुखोंका उच्छेद करनेवाले मोक्षको प्राप्त करना श्रेष्ठ है, अथवा संसारमें रहकर ही  
थोडे बहुत सुखका उपभोग करना अच्छा है ।

अथास्ति तथाभूते मोक्षे लाभातिरेकः प्रेक्षादक्षाणाम् । ते ह्येवं विवेचयन्ति ।  
संसारे तावद् दुःखास्पृष्टं सुखं न सम्भवति, दुःखं चावश्यं हेयम्, विवेकज्ञानं चान-  
योरैकभाजनपतितविषमधुनोरिव दुःशक्यम्, अत एव द्वे अपि त्यज्येते । ततश्च संसाराद्  
मोक्ष. श्रेयान् । यतोऽत्र दुःखं सर्वथा न स्यात् । वरमियती कादाचित्कसुखमात्रापि  
त्यक्त्वा, न तु तस्याः दुःखभार इयान् व्यूढ इति ॥

शंका—मोक्षमें संसारकी अपेक्षा अधिक सुख है, इस लिये मोक्ष ही प्राह्य है,  
क्योंकि संसारमें दुख रहित सुख संभव नहीं है । जैसे एक ही पात्रमें रक्खे हुए  
अहद और विषका अलग करना बहुत कठिन है, उसी तरह सांसारिक सुख-दुखमें विवेक  
पूर्वक दुखका त्याग करना कष्टसाध्य है । अतएव सुख-दुख दोनोंको ही छोड देना श्रेयस्कर  
है, इस लिये संसारसे मोक्ष अच्छा है, क्योंकि मोक्षमें दुखका सर्वथा अभाव है । कारण कि  
क्षणिक सुखसे उत्पन्न होनेवाले महान दुखको भोगनेकी अपेक्षा उस क्षणिक सुखका त्याग  
कर देना ही श्रेयस्कर है ।

तदेतत्सत्यम् । सांसारिकसुखस्य मधुदिग्धधाराकरालमण्डलाग्रग्रासवद् दुःख-  
रूपत्वादेव युक्तैव मुमुक्षूणां तज्जिहासा । किन्त्वात्यन्तिकसुखविशेषलिप्सूनामेव ।  
इहापि विषयनिवृत्तिर्जं सुखमनुभवसिद्धमेव, तद् यदि मोक्षे विशिष्टं नास्ति, ततो  
मोक्षो दुःखरूप एवापद्यत इत्यर्थः । ये अपि विषमधुनी एकत्र सम्पृक्ते त्यज्येते,  
ते अपि सुखविशेषलिप्सवैव । किञ्च, यथा प्राणिनां संसारावस्थायां सुखमिष्टं दुःखं  
चानिष्टम्, तथा मोक्षावस्थायां दुःखनिवृत्तिरिष्टा, सुखनिवृत्तिस्त्वनिष्टैव । ततो यदि  
त्वदभिमतो मोक्षः स्यात्, तदा न प्रेक्षावतामत्र प्रवृत्तिः स्यात् । भवति चेयम् । ततः  
सिद्धो मोक्षः सुखसंवेदनस्वभावः प्रेक्षावत्प्रवृत्तेरन्यथानुपपत्तेः ॥

समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि सांसारिक सुख शहदसे लिपटी हुई तीक्ष्ण धारवाली तलवारकी नोकको चाटनेके समान है, इस लिये सांसारिक सुख दुःख रूप है, अतएव सुसुखु लोगोको उसे त्यागना ही ठीक है। किन्तु अविनाशी सुखके चाहने वालोंको ही सांसारिक दुःख छोड़ना चाहिये। तथा संसारमें भी विषयोकी निवृत्तिसे उत्पन्न होनेवाला सुख अनुभवसे सिद्ध है। अतएव यदि मोक्षमें संसारसे विशिष्ट सुख नहीं है, तो मोक्षके दुःख रूप होनेसे मोक्ष त्याज्य है। तथा, एक साथ सम्मिश्रित विष और मधुका त्याग भी विशेष सुखकी इच्छासे ही किया जाता है। जैसे प्राणियोंको सांसारिक अवस्थामें सुख इष्ट और दुःख अनिष्ट है, वैसे ही मोक्षवस्थामें दुःखकी निवृत्ति इष्ट, और सुखकी निवृत्ति अनिष्ट है। अतएव यदि मोक्षमें ज्ञान और आनन्दका अभाव है, तो मोक्षमें किसी भी बुद्धिमानकी प्रवृत्ति न होनी चाहिये। अतएव मोक्ष सुख और ज्ञान रूप है।

अथ यदि सुखसंवेदनैकस्वभावो मोक्षः स्यात् तदा तद्गणेषु प्रवर्तमानो सुसुखुर्न मोक्षमधिगच्छेत् । न हि रागिणां मोक्षोऽस्ति रागस्य बन्धनात्मकत्वात् । नैवम् । सांसारिकसुखमव रागो बन्धनात्मकः विषयादिप्रवृत्तिहेतुत्वात् । मोक्षसुखे तु रागः तन्निवृत्तिहेतुत्वाद् न बन्धनात्मकः । परां कोटिमाख्यस्य च स्पृहामात्ररूपोऽप्यसौ निवर्तते “मोक्षे भवे च सर्वत्र निःस्पृहो मुनिसत्तमः” इति वचनात् । अन्यथा भवत्पक्षेऽपि दुःखनिवृत्त्यात्मकमोक्षाङ्गीकृतौ दुःखविषयं कषायकालुष्यं केन निषिध्येत । इति सिद्धं कृत्स्नकर्मक्षयात् परमसुखसंवेदनात्मको मोक्षो, न बुद्ध्यादिविशेषगुणोच्छेदरूप इति ॥

शंका—यदि मोक्षको सुख और ज्ञान रूप माना जाय, तो मोक्षमें राग भावसे प्रवृत्ति करनेवाले सुसुखको मोक्षकी प्राप्ति न होनी चाहिये। क्योंकि राग बंधन रूप है, इस लिये रागी पुरुषोंको मोक्ष नहीं मिलता। समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि सांसारिक सुख ही रागका कारण है, यह सांसारिक सुख ही विषय आदिकी प्रवृत्तिमें कारण है। किन्तु मोक्षसुखका अनुराग विषय आदिकी प्रवृत्तिमें कारण नहीं है, इस लिये वह बंधन रूप नहीं। तथा उत्कृष्ट दशाको प्राप्त हुए आत्माके यह इच्छा मात्र भी राग नहीं रहता। जैसा कहा भी है “उत्तम मुनि मोक्ष और संसार दोनोंमें निस्पृह रहते हैं।” अन्यथा दुःखकी अत्यन्त निवृत्ति रूप वैशेषिकोके मोक्षमें भी दुःख रूप कषायका उत्पन्न होना संभव है। अतएव सम्पूर्ण कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न होनेवाला परम सुख और आनन्द स्वरूप ही मोक्ष मानना युक्तियुक्त है, बुद्धि आदि आत्माके विशेष गुणोंका उच्छेद होना मोक्ष नहीं कहा जा सकता।

अपि च भोस्तपस्विन्, कथञ्चिदेषामुच्छेदोऽस्माकमप्यभिमत एवेति मा विरूपं मनः कृथाः । तथाहि । बुद्धिशब्देन ज्ञानमुच्यते । तच्च मतिश्रुतावधिमनःपर्या-

यकेवलभेदात् पञ्चधा । तत्रार्थं ज्ञानचतुष्टयं क्षायोपशमिकत्वात् केवलज्ञानाविर्भाव-  
काल एव प्रलीनम् । “ नहंमि य छाउमत्थिए नाणे ” इत्यागमात् । केवलं तु सर्व-  
द्रव्यपर्यायगतं क्षायिकत्वेन निष्कलङ्ककात्मस्वरूपत्वाद् अस्त्येव मोक्षवस्थायाम्, सुखं  
तु वैषयिकं तत्र नास्ति । तद्धेतोर्वेदनीयकर्मणोऽभावात् । यत्तु निरतिशयस्यमनपेक्ष-  
मनन्तं च सुखं तद् बाहं विद्यते । दुःखस्य चाधर्ममूलत्वात् तदुच्छेदादुच्छेदः ॥

तथा, हम लोग भी बुद्धि आदिका कथंचित् उच्छेद मानते हैं, अतएव आप लोग निराश  
न हों । बुद्धिका अर्थ ज्ञान होता है । यह ज्ञान मति, श्रुति, अवधि, मनपर्याय और केवल-  
ज्ञानके भेदसे पांच प्रकारका है । इनमें आदिके चार ज्ञान क्षायोपशमिक ( ज्ञानावरणीय कर्मके  
एकदेश क्षय और उपशमसे उत्पन्न होनेवाले ) हैं, इस लिये केवलज्ञानके उत्पन्न होनेके समय  
नष्ट हो जाते हैं । क्योंकि कहा भी है “ छाद्गस्थिक ( केवल ज्ञानके अतिरिक्त सब ज्ञानोंको  
छद्गस्थ ज्ञान कहते हैं ) ज्ञानके नष्ट होनेपर ( केवल ज्ञान उत्पन्न होता है ) ” केवलज्ञान सब  
द्रव्य और सब पर्यायोंको जानता है, और वह ज्ञानावरणीय कर्मके सर्वथा क्षयसे उत्पन्न होता  
है, इस लिये मोक्षावस्थामें निर्दोष केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है । वैषयिक सुख मोक्षमें नहीं है,  
क्योंकि वहां वैषयिक सुखके कारण वेदनीय कर्मका अभाव है । निरतिशय, अक्षय और  
अनन्त सुख मोक्षमें विद्यमान है । तथा दुःखके कारण अधर्मका नाश हो जानेसे मोक्षमें  
दुःखका भी अभाव हो जाता है ।

नन्वेवं सुखस्यापि धर्ममूलत्वाद् धर्मस्य चोच्छेदात् तदपि न युज्यते । “ पुण्य-  
पापक्षयो मोक्षः ” इत्यागमवचनात् । नैवम् । वैषयिकसुखस्यैव धर्ममूलत्वाद् भवतु  
तदुच्छेदः न पुनरनपेक्षस्यापि सुखस्योच्छेदः । इच्छाद्वेषयोः पुनर्मोहभेदत्वात् तस्य  
च समूलकाषंकषितत्वादभावः । प्रयत्नश्च क्रियाव्यापारगोचरो नास्त्येव, कृतकृत्य-  
त्वात् । वीर्यान्तरायक्षयोपनतस्त्वस्त्येव प्रयत्नः, दानादिलब्धिवैत् । न च क्वचिदु-  
पयुज्यते, कृतार्थत्वात् । धर्माधर्मयोस्तु पुण्यपापापरपर्याययोरुच्छेदोऽस्त्येव । तदभावे  
मोक्षस्यैवायोगात् । संस्कारश्च मतिज्ञानविशेष एव । तस्य च मोहक्षयानन्तरं क्षीण-  
त्वादभाव इति । तदेवं न संविदानन्दमयी च मुक्तिरिति युक्तिरिक्तेयमुक्तिः ।  
इति कान्वयार्थः ॥ ८ ॥

शंका—सुखका कारण भी धर्म है, अतएव धर्मके उच्छेद हो जानेसे मुक्तात्माके  
सुख भी नहीं मानना चाहिये । क्योंकि कहा भी है “ पुण्य और पापके क्षय होनेपर मोक्ष

१ उपपन्नामि अणते नहमि य छाउमत्थिए नाणे । राईए संपत्तो महत्तेणवर्णमि उज्जाणे ॥ छाया-  
उत्पत्तेऽनन्ते नेहे च छायासिक्के ज्ञाने । राग्गा संप्रातो महत्तेणवर्णं उत्थानं ॥ ५३९ ॥ आबन्धकपूर्वविभागः ।  
२ बलवता यूना योगरहितेनापि पुंसा यस्य कर्मण उदयानुगमपि न तिर्वक्कतुं पार्यते तत्कर्म वीर्यान्तरायाख्यम् ।  
३ लब्धयः पञ्च । तथाहि—दानलाभभोगोपभोगवीर्यभेदात्पञ्चधा । सूत्रकृताङ्क १-१२ । तत्त्वार्थसू. २-५ ।



होता है।” समाधान—यह ठीक नहीं है। क्योंकि वैषयिक सुख धर्मका कारण है, इस लिये मुक्त जीवके वैषयिक सुखका नाश हो जाता है, परन्तु उसके निरपेक्ष सुखका नाश नहीं होता। क्योंकि इच्छा और द्वेष मोहके भेद हैं, और मुक्त जीवके मोहका समूल नाश हो जाता है। तथा मुक्त जीवके कोई प्रयत्न भी नहीं होता, क्योंकि मुक्त जीव कृतकृत्य है। किन्तु मुक्त जीवके दान, लाभ, भोग, उपभोग, वीर्य इन पांच लब्धियोंकी तरह वीर्यान्तराय कर्म ( जिस कर्मके उदयसे नीरोग बलवान युवक एक तृणके डुकड़ेको भी हिलानेमें असमर्थ होता है, उसे वीर्यांतराय कर्म कहते हैं ) के क्षयसे उत्पन्न वीर्यलब्धि रूप प्रयत्न मुक्त जीवके होता है। मुक्त जीव कृतकृत्य रहते हैं, अतएव वे प्रयत्नका कभी उपयोग नहीं करते। तथा मुक्त जीवके धर्म-अधर्म अथवा पुण्य-पापका उच्छेद भी रहता ही है, क्योंकि धर्म-अधर्मके रहनेपर मोक्ष नहीं मिल सकता। संस्कार मतिज्ञानका ही भेद है, अतएव मतिज्ञानके क्षय होनेके बाद ही संस्कारका भी नाश हो जाता है। इस लिये मुक्त आत्माके संस्कार भी नहीं होता। अतएव मुक्त अवस्थामें ज्ञान और सुखका अभाव है, यह कहना युक्तियुक्त नहीं है। यह श्लोकका अर्थ है।

**भावार्थ**—इस श्लोकमें वैशेषिक लोगोंके तीन सिद्धांतोपर विचार किया गया है—(१) सत्ता द्रव्य, गुण आदिसे भिन्न है; (२) आत्मा ज्ञानसे भिन्न है; (३) मुक्त अवस्थामें ज्ञान और सुखका अभाव हो जाता है।

**वैशेषिक**—(१) क—सत्ता द्रव्य, गुण और कर्ममें ही रहती है (द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता)—सत्ता (परसामान्य अथवा महासामान्य) द्रव्य, गुण और कर्ममें ही रहती है, सामान्य, विशेष और समवायमें नहीं। वैशेषिकोंके अनुसार द्रव्य आदि तीन पदार्थोंमें ही सत्ता रहती है, क्योंकि इन तीनोंमें ही सत् प्रत्यय होता है। यद्यपि द्रव्य आदि छहों पदार्थोंमें ‘अस्तित्व’ रहता है, तथापि वह सामान्य आदि तीनोंमें अनुवृत्तिप्रत्यय (सामान्यज्ञान) का कारण नहीं है, और द्रव्यादि तीन पदार्थोंमें है, इस लिये द्रव्यादि तीन पदार्थोंमें ही सत्ता रहती है। यदि सामान्य, विशेष और समवायमें सत्ता संबंध स्वीकार किया जाय, तो क्रमसे अनवस्था, रूपहानि और असंबंध दोष आते हैं, अतएव सत्ताको सामान्य आदि तीनोंमें स्वीकार न करके द्रव्य, गुण और कर्ममें ही स्वीकार करना चाहिये।

**ख—सत्ता द्रव्य, गुण और कर्मसे भिन्न है (सत्ता द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तरं)—**सत्ता द्रव्य, गुण और कर्मसे भिन्न है। (अ) सत्ता द्रव्यसे भिन्न है। वैशेषिकोंके अनुसार जो द्रव्योसे उत्पन्न न हुआ हो, अथवा द्रव्योका उत्पादक न हो (अद्रव्यत्व), तथा जो अनेक द्रव्योसे उत्पन्न हुआ हो, अथवा अनेक द्रव्योका उत्पादक हो (अनेकद्रव्यत्व), उसे द्रव्य कहते हैं। सत्तामें द्रव्यका उक्त लक्षण घटित नहीं होता। सत्ता द्रव्यत्वकी तरह प्रत्येक द्रव्यमें रहती है, इस लिये सत्ता द्रव्य नहीं है। (ब) सत्ता गुणसे भी भिन्न है। क्योंकि सत्ता गुणत्वकी

तरह गुणोंमें रहती है। तथा गुण गुणोंमें नहीं रहते ( निर्गुणत्वाद् गुणानाम् )। (स) इसी तरह सत्ता कर्मसे भी भिन्न है, क्योंकि वह कर्मत्वकी तरह कर्ममें रहती है। तथा कर्म कर्ममें नहीं रहते हैं।

‘सत्ता’ ( सामान्य ) परसामान्य और अपरसामान्यके भेदसे दो प्रकारकी है। ‘पदार्थत्व’ ( द्रव्य, गुण आदि छह पदार्थोंमें रहनेवाले ) को परसामान्य अथवा महासामान्य कह सकते हैं। द्रव्यत्व, गुणत्व आदि अपरसामान्य है। द्रव्यत्व आदिकी अपेक्षासे पृथिवीत्व आदि, और पृथिवीत्व आदिकी अपेक्षासे घटत्व आदि अपरसामान्य कहे जाते हैं। अपरसामान्य एक पदार्थको जानते समय उस पदार्थकी दूसरे पदार्थसे व्यावृत्ति करता है, इस लिये इसे सामान्य-विशेष भी कहते हैं। सत्ता अथवा सामान्यकी तरह ‘विशेष’ भी भिन्न पदार्थ हैं। ‘विशेष’ सजातीय और विजातीय पदार्थोंसे अत्यन्त व्यावृत्ति कराते हैं। अतएव ‘विशेष’ विशेष रूप ही हैं, ये सामान्य-विशेष रूप नहीं हो सकते। आधार और आधार्य पदार्थोंमें इह प्रत्ययका कारण ‘समवाय’ भी अलग पदार्थ है। ‘इन तंतुओंमें पट है’ यह इह प्रत्यय हेतु तंतु और पटमें समवाय संबंध स्थापित करता है।

जैन—(१) क—सत्ता ( अस्तित्व—वस्तुका स्वरूप ) को सम्पूर्ण छह पदार्थोंमें स्वीकार करके भी वैशेषिक लोग द्रव्य, गुण और कर्ममें ही ‘अस्तित्व’ ( सत्ता ) स्वीकार करते हैं, यह युक्तियुक्त नहीं है। तथा द्रव्य, गुण, कर्मकी तरह ‘सामान्यप्रत्यय’ (सत्ता) सामान्य, विशेष और समवायमें भी होता है, फिर कुछ पदार्थोंमें सामान्य (सत्ता) स्वीकार करना, और कुछमें नहीं, यह न्यायसंगत नहीं कहा जा सकता। तथा सामान्य, विशेष और समवायमें सत्ता माननेसे अनवस्था, स्वरूपहानि और, असंबंध नामक दोष नहीं आते हैं, क्योंकि सामान्यकी तरह द्रव्य, गुण, कर्ममें सत्ता स्वीकार करनेसे भी अनवस्था दोष नहीं बच सकता। तथा विशेषमें सत्ता स्वीकार करनेपर उल्टी विशेषकी सिद्धि ही होती है, क्योंकि कहीं भी सामान्य रहित विशेषकी उपलब्धि नहीं होती, इसी प्रकार समवायमें भी सत्ता ( स्वरूप सत्ता ) माननी ही चाहिये।

ख—यदि सत्ताको द्रव्य, गुण और कर्मसे भिन्न माना जाय, तो द्रव्यादिको असत् मानना चाहिये। इस लिये सत्ता द्रव्य आदिसे भिन्न नहीं हो सकती।

वैशेषिक—(२)—ज्ञान आत्मासे भिन्न है, अर्थात् ज्ञान समवाय संबंधसे आत्माके साथ रहता है। आत्मा स्वयं जड़ है। जिस समय हम किसी पदार्थका ज्ञान करते हैं, उस सस्य पहले पदार्थ और इन्द्रियका संयोग होता है, बादमें इन्द्रिय मनसे, और मन आत्मासे संबद्ध होता है। यदि आत्मा और ज्ञान एक हो, तो दुःख, जन्म वगैरहका नाश होनेपर जिस समय मुक्तावस्थामें बुद्धि, सुख आदिका नाश हो जाता है, उस समय आत्माका भी नाश हो जाना चाहिये।

जैन (२) यदि आत्मा और ज्ञानको सर्वथा भिन्न माना जाय, तो हमें अपने ही ज्ञानसे अपनी ही आत्माका भी ज्ञान न हो सकेगा। तथा वैशेषिकोंके मतमें आत्मा व्यापक है, इस लिये एक आत्माके ज्ञानसे सब आत्माओंको पदार्थोंका ज्ञान होना चाहिये। तथा आत्मा और ज्ञानका समवाय संबंध भी नहीं बन सकता। आत्मा और ज्ञानमें कर्ता और करण संबंध मानकर भी दोनोंको भिन्न मानना युक्त नहीं है। क्योंकि करण हमेशा कर्तासे भिन्न नहीं होता। जैसे ' सर्प अपनेको अपने आपसे वेष्टित करता है ' यहा कर्ता और करण भिन्न नहीं है। इसी तरह आत्मा और ज्ञान अलग अलग नहीं हो सकते। तथा, चैतन्यको वैशेषिकोंने भी आत्माका स्वरूप माना है। इस लिये जैसे वृक्षका स्वरूप वृक्षसे भिन्न नहीं हो सकता, वैसे ही चैतन्य आत्मासे भिन्न नहीं हो सकता। तथा ज्ञान और आत्माको भिन्न माननेपर ' मैं ज्ञाता हूं ' ऐसा ज्ञान नहीं हो सकेगा। अतएव आत्मा और ज्ञानको भिन्न नहीं मानना चाहिये।

वैशेषिक (३) मोक्ष ज्ञान और आनन्द रूप नहीं है, क्योंकि दीपककी संतानकी तरह मोक्षमें सुखि, दुख, दुःख आदि गुणोंकी संतानका सर्वथा नाश हो जाता है। तथा मुक्तावस्थामे जीव अपने ही स्वरूपमें स्थित रहता है।

जैन (३) यहां संतानत्व हेतु अनैकांतिक हेत्वात्मासे दूषित है। ज्ञान और सुखके अनुभवसे सर्वथा शून्य वैशेषिकोंकी ऐसी मुक्तिके प्राप्त करनेके लिये कोई भी प्रयत्नवान न होगा। तथा सांसारिक सुख ही रागका कारण है, मोक्षका अक्षय और अनंत सुख रागका कारण नहीं। अतएव मोक्षमें ज्ञान और सुखका आत्यंतिक अभाव है, यह कहना ठीक नहीं है।

अथ ते वादिनः कायप्रमाणत्वमात्मनः स्वयं संवेद्यमानमपलप्य, तादृशकुशा-  
स्त्रशस्त्रसंपर्कविनष्टदृष्टयस्तस्य विशुत्वं मन्यन्ते। अतस्तत्रोपालम्भमाह—

अब आत्माको शरीरके प्रमाण न मानकर उसे सर्वव्यापक माननेवाले वैशेषिकोंकी मान्यता का खंडन करते हैं—

यत्रैव यो दृष्टगुणः स तत्र कुम्भादिवद् निष्प्रतिपक्षमेतत् ।

तथापि देहाद् बहिरात्मतत्त्वमतत्त्ववादोपहताः पठन्ति ॥ ९ ॥

श्लोकार्थ—यह निर्विवाद है, कि जिस पदार्थके गुण जिस स्थानमें देखे जाते हैं, वह पदार्थ उसी स्थानमें रहता है, जैसे जहां घटके रूप आदि गुण रहते हैं, वहीं घट भी रहता है। तथापि कुवादी लोग आत्माको सर्वव्यापक स्वीकार करते हैं।

यत्रैव—देशे, यः पदार्थः; दृष्टगुणो, दृष्टाः—प्रत्यक्षादिप्रमाणतोऽनुभूताः, गुणा धर्मा यस्य स तथा; स पदार्थः, तत्रैव—विवक्षितदेश एव । उपपद्यते इति क्रियाध्याहारो गम्यः । पूर्वस्यैवकारस्यावधारणार्थस्यात्राप्यभिसम्बन्धात् तत्रैव नान्यत्रेत्यन्ययोगव्यवच्छेदः । अमुमेवार्थं दृष्टान्तेन द्रढयति । कुम्भादिवदिति—घटादिवत् । यथा कुम्भादर्थत्रैव देशे रूपादयो गुणा उपलभ्यन्ते, तत्रैव तस्यास्तित्वं प्रतीयते नान्यत्र । एवमात्मनोऽपि गुणाश्चैतन्यादयो देह एव दृश्यन्ते न वहिः, तस्मात् तत्प्रमाण एवायमिति । यद्यपि पुष्पादीनामवस्थानदेशादन्यत्रापि गन्धादिगुण उपलभ्यते, तथापि तेन न व्यभिचारः । तदाश्रया हि गन्धादिपुद्गलाः तेषां च वैश्रसिक्या प्रायोगिक्या वा गत्या गतिमत्त्वेन तदुपलम्भन<sup>१</sup>—<sup>२</sup>ज्वलिते पुत्रवोके भे, यावदागमनोपपत्तेरिति । अत एवाह । निष्पतिपक्षमेतदिति । एतद् नि<sup>३</sup>ये ऋदि आत्मा सर्वत्रम् । “ न हि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम ” इति न्यायात् ॥

व्याख्यार्थ—‘ यत्रैव—दृष्टगुणो तत्रैव ’—जिस स्थानमें घट आदिके रूप आदि गुण पाये जाते हैं, उसी स्थानपर घटकी उपलब्धि होती है, अन्यत्र नहीं । इसी प्रकार आत्माके चैतन्य आदि गुण देहमें ही देखे जाते हैं, देहके बाहर नहीं, अतएव आत्मा शरीरके ही धरावर है । यद्यपि पुष्प आदिके एक स्थानमें रहते हुए भी उसके दूसरे स्थानमें गंध आदि गुण उपलब्ध होते हैं, परन्तु इससे हेतुमें व्यभिचार नहीं आता । क्योंकि पुष्प आदिमें रहनेवाले गंध आदि पुद्गल ही अपने स्वभाव अथवा वायुके प्रयोगसे गमन करते हैं, इस लिये पुष्प आदिमें रहनेवाले गंध-पुद्गल नासिका इन्द्रिय तक जाते हैं । अतएव उक्त कथन बाधा रहित है, क्योंकि “ प्रत्यक्षसे देखे हुए पदार्थमें असिद्धकी संभावना नहीं होती है । ”

ननु मन्त्रादीनां भिन्नदेशस्थानामप्याकर्षणोच्चाटनादिको गुणो योजनशतादेः परतोऽपि दृश्यत इत्यस्ति बाधकमिति चेत् । भैवं बोचः । स हि न खलु मन्त्रादीनां गुणः, किन्तु तदधिष्ठातृदेवतानाम् । तासां चाकर्षणीयोच्चाटनीयादिदेशगमने कौत-स्कृतोऽयमुपालम्भः । न जातु गुणा गुणिनमतिरिच्य वर्तन्त इति । अथोचरार्द्धं व्याख्यायते । तथापीत्यादि । तथापि—एवं निःसर्पत्नं व्यवस्थितेऽपि तत्त्वे । अतच्च-वादोपहृताः । अनाचार इत्यत्रैव नवः कुत्सार्थत्वात् । कुत्सिततत्त्ववादेन तदभिमत-ज्ञाभासपुरुषविशेषप्रणीतेन तत्त्वाभासप्ररूपणेनोपहृताः—व्यामोहिताः । देहाद् वहिः-शरीरव्यतिरिक्तेऽपि देशे, आत्मतत्त्वम्—आत्मरूपम् ; पठन्ति शास्त्ररूपतया प्रणयन्ते । इत्यक्षरार्थः ॥

१ दृष्टे वस्तुनि उपपत्तेरनपेक्षेत्यर्थः । २ निर्विवादमित्यर्थः ।

शंका—मंत्र आदिके भिन्न देशमें रहते हुए भी सैकड़ों योजनकी दूरीपर उनके आकर्षण, उच्चाटन आदि गुण देखे जाते हैं, अतएव उक्त कथन बाधा युक्त है। समाधान-यह ठीक नहीं। क्योंकि आकर्षण, उच्चाटन आदि गुण मंत्रके नहीं हैं, किन्तु ये गुण मंत्र आदिके अधिष्ठाता देवताओके हैं। मंत्रके अधिष्ठाता देव लोग ही आकर्षण उच्चाटन आदिसे प्रभावित स्थानमें स्वयं जाते हैं, इस लिये उक्त दोष ठीक नहीं है। क्योंकि कमी भी गुण गुणीको छोड़ कर नहीं रहते। इस प्रकार हमारे सिद्धांतके निर्विवाद सिद्ध होनेपर भी कुत्सित तत्त्ववाद ( जैसे अनाचार शब्दमें कुत्सित अर्थ में नञ् समास किया गया है, उसी तरह 'अतत्त्ववाद' में भी नञ् समास कुत्सित अर्थमें है ) से व्यामोहित वैशेषिक लोग आत्माको शरीरके बाहर भी स्वीकार करते हैं।

भावार्थस्त्वयम् । आत्मा सर्वगतो न भवति, सर्वगतो न भवति, अतएव न चायम् । यः सर्वत्रानुपलभ्यमानगुणः स स सर्वगतो न भवति, तस्मात् तथा । व्यतिरेके व्योमादि । न चायमसिद्धो कायव्यतिरिक्तदेशे तद्गुणानां बुद्ध्यादीनां चादिना प्रतिवादिना वानभ्युपगमात् । तथा च भट्टः श्रीधरः—  
“सर्वगतत्वेऽप्यात्मनो देहप्रदेशे ज्ञातृत्वम् । नान्यत्र । शरीरस्थोपभोगायतनत्वात् । अन्यथा तस्य वैयर्थ्यादिति” ॥

माव यह है, कि आत्मा सर्वव्यापक नहीं है, क्योंकि सब जगह आत्माके गुण उपलब्ध नहीं होते। जिस वस्तुके गुण सर्वत्र उपलब्ध नहीं होते, वह सर्वव्यापक नहीं होती। जैसे घड़ेके रूप आदि गुण सर्वत्र नहीं दिखाई देते, इस लिये घड़ा सर्वव्यापक नहीं है। इसी तरह आत्माके गुण भी सर्वत्र उपलब्ध नहीं हैं, इस लिये आत्मा भी सर्वव्यापक नहीं है। जो सर्वव्यापी होता है, उसके गुण सब जगह उपलब्ध होते हैं, जैसे आकाश। उक्त हेतु असिद्ध नहीं है, क्योंकि वादी अथवा प्रतिवादीने बुद्धि आदि आत्माके गुणोंको शरीरको छोड़कर अन्यत्र स्वीकार नहीं किया है। श्रीधर भट्टने कहा भी है “आत्माके सर्वव्यापक होनेपर भी शरीरमें रहकर ही आत्मा पदार्थोंको जानता है, दूसरी जगह नहीं। क्योंकि शरीर ही उपभोगका स्थान है, यदि शरीरको उपभोगका स्थान न मानाजाय तो शरीर व्यर्थ हो जाना चाहिये” इस लिये भट्टके कथनके अनुसार आत्माके बुद्धि आदि गुण शरीरसे बाहर नहीं रहते।

अथास्त्यदृष्टमात्मनो विशेषगुणः । तच्च सर्वोत्पत्तिमतां निमित्तं सर्वव्यापकं च । कथमितरथा द्वीपान्तरादिष्वपि प्रतिनियतदेशवर्तिपुरुषोपभोग्यानि कनकरत्नचन्दनाङ्गनादीनि तेनोत्पाद्यन्ते । गुणश्च गुणिनं विहाय न वर्तते । अतोऽनुमीयते सर्वगत

आत्मेति । नैवम् । अदृष्टस्य सर्वगतत्वसाधने प्रमाणाभावात् । अथास्त्येव प्रमाणं बह्नेरुर्ध्वज्वलनं, वायोस्तिर्यक्पवनं चादृष्टकारितमिति चेत् । न । तयोस्तत्त्वभावत्वादेव तत्सिद्धेः, दहनस्य दहनशक्तिवत् । साप्यदृष्टकारिता चेत्, तर्हि जगत्त्रयवैचित्र्यसूत्रेणऽपि तदेव सूत्रधारयतां, किमीश्वरकल्पनया । तन्नायमसिद्धो हेतुः । न चानैकान्तिकः । साध्यसाधनयोर्व्याप्तिग्रहणेन व्यभिचाराभावात् । नापि विरुद्धः । अत्यन्तं विपक्षव्यावृत्तत्वात् । आत्मगुणाश्च बुद्ध्यादयः शरीर एवापलभ्यन्ते, ततो गुणिनापि तत्रैव भाव्यम् । इति सिद्धः कायप्रमाण आत्मा ॥

शंका—आत्माके अदृष्ट नामका एक विशेष गुण है । यह अदृष्ट उत्पन्न होनेवाले सब पदार्थोंमें निमित्त कारण है, और यह सर्वव्यापक है, क्योंकि यह दूसरे द्वीपोंमें भी निश्चित स्थानमें रहनेवाले पुरुषोके भोगने योग्य, सुवर्ण, रत्न, चन्दन तथा स्त्री आदिको उत्पन्न करता है । इस लिये यदि आत्मा सर्वव्यापक नहीं होता, तो आत्माका अदृष्ट गुण अन्यत्र प्रवृत्ति नहीं कर सकता था । तथा गुण गुणीको छोड़कर नहीं रहते, अतएव आत्मा सर्वव्यापक ही है । इस लिये आत्माके अदृष्ट गुणको सर्वत्र देखनेसे सिद्ध होता है, कि आत्मा सर्वव्यापक है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि अदृष्टको सर्वव्यापी माननेमें कोई प्रमाण नहीं है । यदि कहो, कि अग्निकी शिलाका ऊंचा जाना, हवाका तिरछे बहना, यह सब अदृष्टसे ही होता है, अतएव अदृष्टका साधक प्रमाण अवश्य है, तो यह ठीक नहीं । क्योंकि अग्निका ऊंचे जाना और वायुका तिरछे बहना अदृष्टके बलसे ही सिद्ध नहीं होता । कारण कि जैसे अग्निमें दहनशक्ति स्वभावसे ही है, उसी तरह अग्निका ऊंचा जाना भी स्वभावसे ही मानना चाहिये, अदृष्टके बलसे नहीं । यदि कहो, कि अग्निमें जलानेकी शक्ति भी अदृष्ट के बलसे ही है, तो तीनों लोकोंके सर्जनमें भी अदृष्टको कारण मानना चाहिये, फिर ईश्वरकी कल्पना करनेसे कोई लाभ नहीं । अतएव 'आत्मा सर्वगत नहीं है, क्योंकि आत्माके गुण सब जगह नहीं पाये जाते,' यह हेतु असिद्ध नहीं है, क्योंकि आत्माके गुण सब जगह नहीं मिलते । तथा, यह हेतु अनैकान्तिक भी नहीं, है क्योंकि यहाँ 'असर्वगत' साध्यकी 'आत्माके गुण सब जगह नहीं पाये जाते' साधनके साथ व्याप्ति ठीक बैठती है । यह हेतु विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि 'आत्माके गुण सब जगह नहीं पाये जाते' हेतु, 'सर्वगतत्व' विपक्षसे अत्यन्त व्यावृत्त है । तथा आत्माके गुण बुद्धि आदि शरीरमें ही उपलब्ध होते हैं, अतएव गुणी (आत्मा) को भी उसी स्थानमें रहना चाहिये । इससे सिद्ध होता है, कि आत्मा शरीरके प्रमाण है ।

अन्यच्च, त्वयात्मना बहुत्वमिष्यते "नानात्मानो व्यवस्थातः" इति वचनात् । ते च व्यापकाः । ततस्तेषां प्रदीपप्रभामण्डलानामिव परस्पराणुवेधे तदाश्रित-

शुभाशुभकर्मणामपि परस्परं सङ्करः स्यात् । तथा चैकस्य शुभकर्मणा अन्यः सुखी भवेद्, इतरस्याशुभकर्मणा चान्यो दुःखीत्यसमञ्जसमापद्येत । अन्यच्च, एकस्यैवात्मनः स्वोपात्तशुभकर्मविपाकेन सुखित्वं, परोपार्जिताशुभकर्मविपाकसम्बन्धेन च दुःखित्वमिति युगपत्सुखदुःखसंवेदनप्रसङ्गः । अथ स्वावष्टब्धं भोगायतनमाश्रित्यैव शुभाशुभयोर्भोगः, तर्हि स्वोपार्जितमप्यदृष्टं कथं भोगायतनाद् वह्निर्निष्क्रम्य बहोरूर्ध्व-ज्वलनादिकं करोति इति चिन्त्यमेतत् ॥

तथा, वैशेषिकोने आत्माका बहुत्व स्वीकार किया है । जैसे कहा भी है “ प्रत्येक शरीरमें भिन्न भिन्न आत्मा होनेसे आत्मा नाना हैं ” अतएव यदि ये नाना आत्मा व्यापक हैं, तो दीपकोंकी प्रभावोंके परस्पर सम्मिश्रणकी तरह आत्माके शुभ-अशुभ कर्मोंका भी परस्पर सम्मिश्रण हो जाना चाहिये । इस लिये आत्माको नाना और व्यापक माननेसे आत्माके भिन्न भिन्न शुभ-अशुभ कर्मोंके एक दूसरेसे सम्मिलित हो जानेपर एक-के शुभ कर्मसे दूसरा सुखी, और दूसरेके अशुभ कर्मसे दूसरा मनुष्य दुखी हुआ कहेगा । तथा, एक ही आत्माके स्वयं उपार्जित शुभ कर्मोंसे सुखी, और दूसरेसे उपार्जित अशुभ कर्मोंसे दुखी होनेके कारण एक ही समयमें एक साथ सुख-दुख होने चाहिये । यदि कहे, आत्मा अपने शरीरके आश्रित रहकर ही अपने शुभ-अशुभ कर्मका फल भोगता है, तो स्वयं उपार्जन किया हुआ अदृष्ट शरीरसे बाहर निकल कर अग्निके ऊंचे ले जाने आदि कार्यको कैसे कर सकता है, यह विचारणीय है । इस लिये आत्माको अपने शरीरके आश्रित रहकर ही सुख-दुखका भोक्ता माननेसे आत्माका अदृष्ट शरीरके बाहर निकलकर अग्निको ऊंचे जलाने आदि कार्यको नहीं कर सकता । क्योंकि सुख-दुखकी तरह अदृष्ट भी आत्माका ही गुण है ।

आत्मनां च सर्वगतत्वे एकैकस्य सृष्टिकर्तृत्वप्रसङ्गः । सर्वगतत्वेनेश्वरान्तरानु-प्रवेशस्य सम्भावनीयत्वात् । ईश्वरस्य वा तदनन्तरानुप्रवेशे तस्याप्यकर्तृत्वापत्तिः । न हि क्षीरनीरयोरन्योन्यसम्बन्धे, एकतरस्य पानादिक्रियान्यतरस्य न भवतीति युक्तं वक्तुम् । किञ्च, आत्मनः सर्वगतत्वे नरनारकादिपर्यायाणां युगपदनुभवानुपपन्नः । अथ भोगायतनाभ्युपगमाद् नायं दोष इति चेत्, ननु स भोगायतनं सर्वात्मना अवष्टम्नीयाद्, एकदेशेन वा ? सर्वात्मनाचेद्, अस्मदभिमतज्ञीकारः । एकदेशेन चेत्, सावयवत्वप्रसङ्गः । परिपूर्णभोगाभावश्च ॥

तथा, आत्माको सर्व व्यापक माननेपर प्रत्येक आत्माको सृष्टि उत्पादक मानना चाहिये । क्योंकि आत्माओंके सर्वव्यापक होनेसे नाना आत्मा ईश्वरमें भी व्यापक होकर रहेंगी । अथवा, ईश्वर सर्वव्यापक है, इस लिये वह आत्मामें भी व्यापक होकर रहेगा, इस लिये ईश्वर भी कर्ता नहीं कहा जा सकता । जैसे दूध और पानीके मिल जानेपर उन्हें अलग अलग नहीं।

क्रिया जा सकता, उसी प्रकार ईश्वर और आत्मा दोनोंको सर्वव्यापक माननेसे दोनोंका परस्पर सम्मिश्रण होनेके कारण, या तो आत्मा स्वयं सृष्टिका कर्ता होना चाहिये, अथवा ईश्वर भी सृष्टिका कर्ता नहीं हो सकता। तथा, आत्माको सर्वव्यापक माननेपर मनुष्य, नरक आदि पर्यायोका एक ही साथ अनुभव होना चाहिये। यदि कहे, कि आत्मा शरीरमें रह कर ी उपभोग करता है, इस लिये उक्त दोष ठीक नहीं है, तो प्रकृत होता है, कि आत्मा सम्पूर्ण रूपसे शरीरमें व्याप्त है, अथवा एक देशसे प्रथम पक्ष हम लोग भी स्वीकार करते हैं। क्योंकि हम भी आत्माको शरीरके परिमाण ही मानते हैं। यदि द्वितीय पक्ष स्वीकार करो, तो सम्पूर्ण शरीरमें न रहनेसे आत्माको अवयव सहित मानना चाहिये, और आत्माके सावयव होनेसे वह पूर्ण रूपसे शरीरका भोग भी न कर सकेगी।

अथात्मनो व्यापकत्वाभावे दिग्देशान्तरवर्तिपरमाणुभिर्युगपत्संयोगाभावाद् आद्यकर्माभावः, तदभावाद् अन्त्यसंयोगस्य, तन्निर्मितशरीरस्य, तेन तत्सम्बन्धस्य चाभावाद् अनुपायसिद्धः सर्वदा सर्वेषां मोक्षः स्यात्। नैवम्। यद् येन संयुक्तं तदेव तं प्रत्युपसर्पतीति नियमासम्भवात्। अयस्कान्तं प्रति अयसस्तेनासंयुक्तस्याप्याकर्षणोपलब्धेः। अयासंयुक्तस्याप्याकर्षणे तच्छरीरारम्भं प्रत्येकमुखीभूतानां त्रिभुवनोदरविवरवर्तिपरमाणुनामुपसर्पणप्रसङ्गाद् न जाने तच्छरीरं कियत्परमाणुं स्याद् इति चेत्, संयुक्तस्याप्याकर्षणे कथं स एव दोषो न भवेत्। आत्मनो व्यापकत्वेन सकलपरमाणुनां तेन संयोगात्। अथ तद्भावाविशेषेऽप्यदृष्टवशाद् विवक्षितशरीरोत्पादनाजुशुणा नियता एव परमाणव उपसर्पन्ति। तदितरत्रापि तुल्यम्॥

शंका—आत्मा यदि व्यापक न हो, तो अन्य स्थानोंमें रहनेवाले परमाणुओंके साथ एक समयमें उसका संयोग न हो सकेगा, अतएव आद्य-क्रियाका अभाव होगा। आद्य-कर्मके अभावसे अन्त्य-संयोगका भी अभाव होगा, अन्त्य-संयोगके अभावसे अन्त्य-संयोगके निमित्तसे उत्पन्न होनेवाले शरीरका अभाव होगा, तथा शरीरका अभाव होनेसे शरीरका आत्माके साथ संबंध नहीं बन सकता, अतएव सब जीवोंको विना प्रयत्नके मोक्ष मिल जाना चाहिये। भाव यह है, कि वैशेषिक लोग अदृष्टसे युक्त आत्माके संयोगसे परमाणुओंमें क्रिया मानते हैं। परमाणुओंमें क्रिया होनेसे परमाणु आकाशके एक प्रदेशको छोड़ कर ( विभाग ) दूसरे प्रदेशसे संयुक्त ( संयोग ) होते हैं। इस तरह आकाशके प्रदेशमें परमाणुओंके इकट्ठे होनेसे द्रव्यणुक, त्र्यणुक आदि कार्य होते हैं। इस लिये यदि आत्माको सर्वव्यापक न मानें, तो उसका परमाणुओंके साथ संबंध न हो सकेगा, इस लिये वह परमाणुओंमें कोई क्रिया नहीं कर सकती। इस लिये क्रियाका अभाव होगा। क्रियाका अभाव होनेसे परमाणुका आकाशके प्रदेशोंसे विभाग और संयोग नहीं बन सकता, इस लिये जिन द्रव्यणुक, त्र्यणुक आदि अवयवोंका संयोग होनेसे शरीर बनता है, उस



अंत्य-संयोगका भी अभाव होगा। अतएव अंत्य-संयोगसे होनेवाले शरीरका भी अभाव हो जाना चाहिये। तथा शरीरका अभाव ही मोक्ष है, अतएव आत्माको सर्वव्यापक न माननेसे सब जीवोंको अनायास ही मोक्ष मिल जाना चाहिये। समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि यह नियम नहीं, कि जो जिसके साथ संयुक्त हो, वह उसके प्रति आकर्षित होता हो। चुम्बक और लोहके परस्पर संयुक्त न होनेपर भी उनमें आकर्षण देखा जाता है। इस लिये जैसे लोहे और चुम्बक का संयोग नहीं है, फिर भी उनमें आकर्षण होता है, वैसे ही आत्मा और परमाणुओंका संयोग न होनेपर भी आत्मा परमाणुओंको आकर्षित कर सकता है, उसे सर्वव्यापक माननेकी आवश्यकता नहीं। शंका—यदि विना संयोगके भी आत्माका परमाणुओंके प्रति आकर्षण हो, तो आत्माके बनानेवाले तीन लोकके परमाणुओंके प्रति आत्माका आकर्षण होनेसे आत्माको महान परिभाष-वाला मानना चाहिये। समाधान—वैशेषिक लोगोके मतमें आत्माके साथ संयुक्त पदार्थोंका आकर्षण माननेपर भी उक्त दोष वैसा ही रहता है। क्योंकि आत्माके व्यापक होनेसे उसका सम्पूर्ण परमाणुओंके साथ संबंध रहता ही है। शंका—अदृष्टके बलसे शरीरके उत्पन्न करनेके अनुकूल नियत परमाणु ही आत्माके प्रति आकर्षित होते हैं। समाधान—

यही बात असंयुक्त परमाणुओंके साथ आत्माका संबंध माननेमें भी कही जा सकती है।

अथास्तु यथाकथञ्चिच्छरीरोत्पत्तिः, तथापि सावयवं शरीरम् प्रत्यवयवमनु प्रविशन्नात्मा सावयवः स्यात्। तथा चास्य पटादिवत् कार्यत्वप्रसङ्गः। कार्यत्वे चासं विजातीयैः सजातीयैर्वा कारणैरारभ्येत। न तावद्विजातीयैः तेषामनारम्भकत्वात् न हि तन्तवो घटमारभन्ते। न च सजातीयैः। यत् आत्मत्वाभिसेम्बन्धादेव तेषां कारणानां सजातीयत्वम्। पार्थिवादिपरमाणूनां विजातीयत्वात्। तथा चात्मभिरात्मा आरभ्यत इत्यायातम्। तच्चायुक्तम्। एकत्र शरीरेऽनेकात्मनामात्मारम्भकाणामसम्भवात्। सम्भवे वा प्रतिसन्धानानुपपत्तिः। न हि अन्येन दृष्टमन्यः प्रतिसन्धातुमर्हति, अतिप्रसङ्गात्। तदारभ्यत्वे चास्य घटवदवयवक्रियातो विभागात् संयोगविनाशाद् विनाशः स्यात्। तस्माद् व्यापक एवात्मा युज्यते। कायप्रमाणतायामुक्तदोषसंज्ञा-वादिस्ति चेत्। न। सावयवत्वकार्यत्वयोः कथञ्चिदात्मन्यभ्युपगमात्। तत्र सावयवत्वं तावद् असंख्येयप्रदेशात्मकत्वात्। तथा च द्रव्यालङ्कारकारौ—“आकाशोऽपि सदेशः, सकृत्सर्वमूर्ताभिसेम्बन्धाहत्वात्” इति। यद्यप्यवयवप्रदेशयोर्गन्धहस्त्यादिषु भेदोऽस्ति तथापि नात्र सूक्ष्मेक्षिका चिन्त्या। प्रदेशेष्ववयवव्यवहारात्। कार्यत्वं तु वक्ष्यामः ॥

शंका—शरीरकी उत्पत्ति चाहे संयुक्त परमाणुओंसे हो, अथवा असंयुक्त परमाणुओंसे, परन्तु शरीर अवयव सहित है। अतएव शरीरके प्रत्येक अवयवमें प्रवेश करनेसे

आत्माको भी सावयव मानना चाहिये । जैसे पट आदि सावयव होनेसे कार्य हैं, से ही आत्माको भी सावयव होनेसे कार्य मानना चाहिये । तथा, यदि आत्मा जर्म है, तो वह सजातीय कारणोंसे बनती है, अथवा विजातीय कारणोंसे ? आत्मा विजातीय कारणोंसे नहीं बन सकती, क्योंकि विजातीय कारणोंसे कोई भी कार्य नहीं होता । उदाहरण के लिये, तन्तुओंसे घड़ा नहीं बन सकता । आत्मा सजातीय कारणोंसे भी उत्पन्न नहीं हो सकती । क्योंकि पार्थिव आदि परमाणु विजातीय हैं, इस लिये सजातीय कारण आत्माके संबंधसे ही सजातीय कहे जा सकते हैं । अर्थात् जिन कारणोंसे आत्माका संबंध हो, वे ही कारण आत्माके सजातीय हो सकते हैं । अतएव यह अर्थ निकला, कि आत्माओंसे आत्मा उत्पन्न किया जाता है । परन्तु जैन लोगोंको यह मान्य नहीं है । क्योंकि एक ही तरीकेमें अनेक आत्मोंमें एक आत्माको उत्पन्न नहीं कर सकती । यदि अनेक आत्मोंमें एक आत्माको उत्पन्न करें भी, तो किसी पदार्थकी स्मृति न हो सकेगी । क्योंकि एक आत्मासे देखे हुए पदार्थको दूसरा आत्मा स्मरण नहीं कर सकता । तथा, आत्मा रूप सजातीय कारणोंसे आत्माके उत्पन्न होनेपर घटकी तरह आत्माका अवयव-क्रियासे विभाग होगा, और इस प्रकार संयोगके नाश होनेसे आत्माका भी नाश होना चाहिये । अर्थात् जैसे घट रूप कार्यका अवयव-क्रियासे विभाग होनेके कारण पूर्वसंयोग का नाश होता है, उसी तरह आत्मा रूप कार्यका भी अवयव-क्रियासे विभाग होनेपर संयोगका नाश होना चाहिये । अतएव आत्माको शरीरके परिमाण माननेमें अनेक दोष आते हैं । समाधान—यह कथन (टीका नहीं) । क्योंकि हम लोग सावयवत्व और कार्यत्वको किसी अपेक्षासे आत्मोंमें स्वीकार करते ही हैं । हम लोग आत्माको असंख्य प्रदेशी मानते हैं, इस लिये आत्मा सावयव है । 'द्रव्यालंकार' के कर्त्ता कहते हैं " आकाश भी प्रदेश सहित है, क्योंकि आकाशमें एक ही समयमें सम्पूर्ण सूर्त यदार्थ रहते हैं । " यद्यपि 'गन्धहस्ति' आदि ग्रन्थोंमें अवयव और प्रदेशमें भेद बताया गया है, परन्तु यहां हम इस सूक्ष्म चर्चामें नहीं उतरते । क्योंकि प्रदेशोंमें भी अवयवका व्यवहार होता है । आत्माके कार्यत्वका आगे प्ररूपण करेंगे ।

नन्वात्मनां कार्यत्वे घटादिवत्प्राक्प्रसिद्धसमानजातीयवयववारभ्यत्वप्रसक्तिः । अवयववा ह्यवयविनमारभन्ते, यथा तन्तवः पटमिति चेत् । न वाच्यम् । न खलु घटादावपि कार्ये प्राक्प्रसिद्धसमानजातीयकपालसंयोगारभ्यत्वं दृष्टम् । कुम्भकारादिव्यापारात्विताद् मृत्पिण्डात् प्रथममेव पृथुबुधोदराद्याकारस्यास्योत्पत्तिप्रतीतिः । द्रव्यस्य हि पूर्वाकारपरित्यागेनोत्तराकारपरिणामः कार्यत्वम् । तच्च बहिरिवान्तरप्यनुभूयत एव ततश्चात्मापि स्यात् कार्यः । न च पटादौ स्वावयवसंयोगपूर्वकार्यत्वोपलम्भात् सर्वत्र तथाभावो युक्तः । काष्ठे लोहलेख्यत्वोपलम्भाद् वज्रेऽपि तथाभावप्रसङ्गात् । प्रमाणवाचन-

मुभयत्रापि तुल्यम् । न चोक्तलक्षणकार्यत्वाभ्युपगमेऽप्यात्मनोऽनित्यत्वानुपज्ञात्  
प्रतिसन्धानाभावोऽनुषज्यते । कथञ्चिदनित्यत्वे सत्येवास्यापपद्यमानत्वात् । प्रतिसन्धानं  
हि यमहमद्राक्षं तमहं स्मरामीत्यादिरूपम् । तच्चैकान्तनित्यत्वे कथमुपपद्यते । अवस्था-  
भेदात् । अन्या ह्यनुभवावस्था, अन्या च स्मरणावस्था । अवस्थाभेदे चावस्थावतोऽपि  
भेदादेकरूपत्वक्षतैः कथञ्चिदनित्यत्वं युक्त्यायातं केन वार्यताम् ॥

शंका—आत्माको कार्य माननेपर घटादिकी तरह आत्माकी उत्पत्ति भी  
सजातीय अवयवोंसे माननी चाहिये । क्योंकि अवयव ही अवयवोंको उत्पन्न करते हैं, जैसे  
तन्तु पटको उत्पन्न करते हैं, वैसे ही आत्माकी भी अपने सजातीय अवयवोंसे उत्पत्ति माननी  
चाहिये । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि सजातीय दो कपालोंके संयोगसे घट  
आदि कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती, कारण कि कुम्हारके व्यापारसे युक्त मिट्टीके पिंडसे  
दोनों कपालोंके उत्पन्न होनेके पहले भी मोटे, गोल और उदर आकारवाले घटका ज्ञान होता  
है । जिस समय कुम्हार मिट्टीके पिंडसे घडा बनानेको बैठता है, उस समय मिट्टीके पिंडसे दो  
कपालोंकी उत्पत्ति हुए बिना ही मोटे, गोल आदि आकारवाले घटकी उत्पत्ति होती है । तथा,  
द्रव्यके पहले आकारको छोड़कर दूसरा आकार धारण करनेको कार्यत्व कहते हैं । यह कार्यत्व  
जैसे घट आदिमें बाह्य रूपमें देखा जाता है, वैसे ही आत्मामें अंतरंग रूपमें देखा जाता  
है । अतएव आत्मा भी कथंचित् कार्य है । यदि कहों, कि जैसे पटमें तंतु रूप अवयवोंके  
संयोगसे पट आदि कार्य होते हैं, वैसे ही सब पदार्थोंमें अवयवोंके संयोगसे ही कार्य होते  
हैं, यह ठीक नहीं । क्योंकि सब जगह एकसे नियम नहीं होते । उदाहरणके लिये,  
लकड़ी लोहेसे खोदी जाती है, परन्तु वज्र लोहेसे नहीं खोदा जा सकता ।  
यदि कहों, कि वज्रका लोहेसे खोदा जाना प्रत्यक्षसे बाधित है, तो इसी तरह कपालके  
संयोगसे घटका उत्पन्न होना भी प्रत्यक्षसे बाधित है । तथा, पूर्व आकार छोड़ कर उदर  
आकारको ग्रहण करने रूप कार्यत्वके माननेपर आत्माके अनित्य होनेसे स्मरणका अभाव  
नहीं हो सकता । क्योंकि आत्माके कथंचित् अनित्य माननेपर भी स्मरणकी सिद्धि होती है ।  
कारण कि ' जो मैंने देखा, उसे स्मरण करता हूं ' इसीको स्मरण कहते हैं । यह स्मरण  
आत्माको एकान्त नित्य माननेपर नहीं बन सकता । क्योंकि अनुभवकी अवस्था स्मरणकी  
अवस्थासे भिन्न है । तथा अवस्थाके भिन्न होनेसे अवस्थावाले आत्मामें भी भेद मानना चाहिये ।  
अतएव आत्माको एकान्त नित्य नहीं कहा जा सकता । इस लिये आत्माको कथंचित् नित्य  
और कथंचित् अनित्य मानना ही युक्तियुक्त है ।

अथात्मनः शरीरपरिमाणत्वे मूर्तत्वानुपज्ञात् शरीरेऽनुप्रवेशो न स्याद, मूर्तं  
मूर्तस्यानुप्रवेशविरोधान् । ततो निरात्मकमेवाखिलं शरीरं प्राप्नोतीति चेत्, किमिदं

तृत्वं नाम । असर्वगतद्रव्यपरिमाणत्वं, रूपादिमत्त्वं वा ? तत्र नाद्यः पक्षो दोषाय, त्रैमत्त्वात् । द्वितीयस्त्वयुक्तः, व्याप्त्यभावात् । नहि यदसर्वगतं तद् नियमेन, रूपादि-प्रदित्यविनाभावोऽस्ति । मनसोऽसर्वगतत्वेऽपि भवन्मते तदसम्भवात् । आकाशकाल-दिगात्मनां सर्वगतत्वं परमं महत्त्वं सर्वसंयोगिसमानदेशत्वं चेत्युक्तत्वाद् मनसो वैधर्म्यात्, सर्वगतत्वेन प्रतिषेधनात् । अतो नात्मनः शरीरेऽनुभवेशानुपपत्तिः, येन नेरात्मकं तत् स्यात् । असर्वगतद्रव्यपरिमाणलक्षणमूर्तत्वस्य मनोवत् प्रवेशाप्रतिबन्धकत्वात् । रूपादिमत्त्वलक्षणमूर्तत्वोपेतस्यापि जलादेर्वालुकादावनुप्रवेशो न निषिध्यते आत्मनस्तु तद्रहितस्यापि तत्रासौ प्रतिषिध्यत इति महच्चित्रम् ॥

शंका—आत्माको शरीरके परिमाण माननेपर आत्माको मूर्त मानना चाहिये, अतएव आत्मा मूर्त शरीरमें प्रवेश न कर सकेगी, क्योंकि मूर्त मूर्तमें प्रवेश नहीं कर सकते । अतएव सम्पूर्ण शरीरको आत्मासे रहित मानना चाहिये । समाधान—आप शरीरके परिमाण को ( असर्वगत ) मूर्त कहते हैं, अथवा रूपादिको धारण करनेको मूर्त कहते हैं ? अथम पक्ष हम लोग स्वयं स्वीकार करते हैं । तथा रूपादिको धारण करनेकी शरीर-परिमाणके प्राय व्याप्ति नहीं है, इस लिये दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं । क्योंकि जो असर्वगत है, अर्थात् शरीरके परिमाण है, वह रूपादिसे युक्त नहीं होता, क्योंकि मनके शरीर-परिमाण नेपर भी वह आपके मतमें रूपादिसे युक्त नहीं है । आप लोगोंने आकाश, काल, दिक् और आत्माको सर्वगत, परम महान और सब मूर्त द्रव्योंके संयोगका धारक कह करके मनको अव्यापक सिद्ध किया है । अतएव आत्माका शरीरमें प्रवेश करना असिद्ध नहीं है, जिससे शरीरको आत्मासे रहित कहा जा सके । क्योंकि मनकी तरह शरीरके परिमाण मूर्त आत्मा भी शरीरमें प्रवेश कर सकता है । अतएव जैसे वैशेषिकोंके अनुसार मूर्त मन मूर्त शरीरमें प्रवेश कर सकता है, वैसे ही हमारे मतमें मूर्त आत्मा भी मूर्त शरीरमें प्रवेश कर सकती है । तथा रूपादिसे युक्त जल आदि मूर्त पदार्थ मूर्त मिट्टी आदिमें प्रवेश करते देखे ही जाते हैं, फिर रूपादिसे रहित आत्मा मूर्त शरीरमें न प्रवेश कर सके, यह एक महान आश्चर्य है ।

अथात्मनः कायपरिमाणत्वे बालशरीरपरिमाणस्य सतो युवशरीरपरिमाण-स्वीकारः कथं स्यात् । किं तत्परिमाणत्यागात्, तदपरित्यागाद् वा ? परित्र्यागात् चेत्, तदा शरीरवत् तस्यानित्यत्वप्रसङ्गात् परलोकाद्यभावाद्युपसङ्गः । अथापरित्यागात्, तन्न । पूर्वपरिमाणापरित्यागे शरीरवत् तस्योत्तरपरिमाणोत्पत्त्यनुपपत्तेः । तदयुक्तम् ।

१ सर्वमूर्तसंयोगित्वम् । २ इयन्तारहितत्वम् । ३ सर्वत्र मूर्तद्रव्याणां आकाशं समानो देश एक आधार इत्यर्थः । एवं दिगादिष्वपि व्याख्येयं । यद्यपि आकाशादिकं सर्वसंयोगिनामाघाते न भवति, अहमत्ययविषयत्वेनावस्थानात् । तथापि सर्वसंयोगित्वयोगाधारभूतत्वाद्युपचारेण सर्वसंयोगिनामव्यापार उच्यते ॥

युवशरीरपरिमाणावस्थायामात्मनो बालशरीरपरिमाणपरित्यागे सर्वथा विनाशासम्भवात्, त्रिफणावस्थोत्पादे सर्पवत् । इति कथं परलोकाभावोऽनुषज्यते । पर्यायतस्तस्यानित्यत्वेऽपि द्रव्यतो नित्यत्वात् ॥

शंका—आत्माको शरीरके परिमाण स्वीकार करनेमें बालकका शरीर युवाके शरीरमें कैसे बदलता है ? हम पूछते हैं, किं बालकके शरीरके परिमाणको छोड़कर युवाका शरीर बनता है, अथवा पहले परिमाणको विना छोड़े ही उत्तर शरीरका परिमाण बन जाता है ? प्रथम पक्षमें, शरीरकी तरह आत्मा भी अनित्य होना चाहिये, तथा आत्माके अनित्य होनेपर परलोक आदि भी नहीं बन सकता । द्वितीय पक्षमें, शरीरके पहले परिमाणको छोड़े विना उच्च परिमाणकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि बालकका शरीर छोड़ कर युवा शरीर प्राप्त करते समय आत्माका सर्वथा विनाश नहीं होता । जैसे फण सहित अवस्थाको छोड़कर फण रहित अवस्थाको प्राप्त करते समय सर्पकी आत्माका सर्वथा विनाश नहीं होता, उसी तरह बाल शरीरसे युवा शरीरकी अवस्था प्राप्त करते समय आत्माका नाश नहीं होता । अतएव आत्माको शरीरके परिमाण माननेपर परलोक आदिका अभाव नहीं होसकता । क्योंकि द्रव्यकी अपेक्षासे आत्मा नित्य है, और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य ।

अथात्मनः कायपरिमाणत्वे तत्खण्डने खण्डनप्रसङ्गः, इति चेत्, कः किमाह शरीरस्य खण्डने कथंचित् तत्खण्डनस्येष्टत्वात् । शरीरसम्बद्धात्मप्रदेशोभ्यो हि कतिपयात्मप्रदेशानां खण्डितशरीरप्रदेशेष्ववस्थानादात्मनः खण्डनम् । तच्चात्र विद्यत एव । अन्यथा शरीरात् पृथग्भूतावयवस्य कम्पोपलब्धिर्न स्यात् । न च खण्डितावयवानुप्रविष्टस्यात्मप्रदेशस्य पृथगात्मत्वप्रसङ्गः, तत्रैवानुभवेशात् । न चैकत्र सन्तानेऽन्ये आत्मानः । अनेकार्थप्रतिभासिद्धानानामेकप्रभात्राधारतया प्रतिभासाभावप्रसङ्गात् ॥ शरीरान्तरव्यवस्थितानेकज्ञानावसेयार्थसंविच्चिवत् ॥

शंका—आत्माको शरीरके परिमाण माननेपर शरीरके नाश होनेसे आत्माका भी नाश होना चाहिये । समाधान—शरीरके नाश होनेपर आत्माका कथंचित् नाश हमने स्वयं स्वीकार किया है । क्योंकि शरीरसे संबद्ध आत्मप्रदेशोंमें कुछ आत्मप्रदेशोंके खण्डित शरीरमें रहनेकी अपेक्षासे आत्माका नाश होता ही है । यदि इस अपेक्षासे आत्माका नाश न माना जाय, तो शरीरके तलवार आदिसे काटे जानेपर शरीरसे भिन्न अवयवोंमें कम्पन नहीं होगा चाहिये । परन्तु जिस समय पूर्ण शरीरसे कुछ अवयव कट कर अलग हो जाते हैं, उस समय उन अवयवोंमें कम्पन आदि क्रिया होती है । ( जैन मान्यताके अनुसार, इन कटे-हुए अवयवोंमें आत्माके कुछ प्रदेश रहते हैं, इसीलिये यह कम्पन आदि क्रिया होती है ) अतएव आत्मा नाशमान है । शंका—शरीरके खण्डित अवयवोंमें आत्माके प्रदेशोंको स्वीकार करनेसे खण्डित अवयवोंमें भिन्न आत्मा मानना चाहिये ।

समाधान—यह बात नहीं है । क्योंकि खण्डित अवयवोंमें रहनेवाले आत्माके प्रदेश फिरसे पहले शरीरमें ही लौट आते हैं । तथा, एक स्थानमें अनेक आत्मा नहीं बन सकते, अन्यथा अनेक पदार्थोंका निश्चय करानेवाली नेत्र आदि इंद्रियोसे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको एक ज्ञाता रूप आत्माके आधारसे पदार्थोंका निश्चय न हो सकेगा । इस लिये एक शरीरमें अनेक आत्मा माननेपर जिस रूपको शरीरके नेत्र रूप अवयवमें स्थित आत्मा देखता है, उसका निश्चय नेत्रस्थ आत्माको ही होना चाहिये, कानकी आत्माको नहीं । अतएव एक ज्ञाताके आधारसे प्रत्येक आत्मामें ' मैं देखता हूं, ' ' मैं संघता हूं ' इस प्रकारका निश्चित ज्ञान नहीं होना चाहिये ।

कथं खण्डितावयवयोः संघट्टनं पश्चाद् इति चेत्, एकान्तेन छेदानभ्युपगमात् । पञ्चनालतन्तुवत् छेदस्यापि स्वीकारात् । तथाभूतादृष्टवशात् तत्संघट्टनमविरुद्धमेवेति तन्नुपरिमाण एवात्माङ्गीकर्तव्यः, न व्यापकः । तथा च आत्मा व्यापको न भवति, चेतनत्वात्, यत्तु व्यापकं न तत् चेतनम्, यथा व्योम, चेतनश्चात्मा, तस्माद् न व्यापकः । अव्यापकत्वे चास्य तत्रैवोपलभ्यमानगुणत्वेन सिद्धा कायप्रमाणता । यत्पुनरष्टमसमर्थ-साध्यकेवलिसमुद्घातदशायामार्हतानामपि चतुर्दशरज्ज्वात्मकलोकव्यापित्वेनात्मनः सर्वव्यापकत्वम्, तत् कादाचित्कम्, इति न तेन व्यभिचारः । स्याद्वादमन्त्रकवचाव-गुण्डितानां च नेदश्विभीषिकाभ्यो भयम् ॥ इति काव्यार्थः ॥ ९ ॥

शंका—आत्माके अवयव खण्डित हो जानेपर पीछेसे एक कैसे होते हैं । समाधान— हम लोग आत्माके प्रदेशोका सर्वथा विभाग नहीं मानते । हमारे मतमें कमलकी डंडीके तन्तुओंकी तरह आत्माका विभाग स्वीकार किया गया है । जिस प्रकार कमलकी नालके टुकड़े करनेपर टूटे हुए तंतु फिरसे आकर मिल जाते हैं, वैसे ही शरीरके खण्डित होनेपर खण्डित आत्माके प्रदेश फिरसे पहले आत्माके प्रदेशोंसे आकर मिल जाते हैं । इन आत्माके प्रदेशोंका मिल जाना अदृष्टके बलसे संभव है, इस लिये आत्माको व्यापक न मानकर शरीरके परिमाण ही मानना चाहिये । तथा, चेतन होनेसे आत्मा व्यापक नहीं है । जो व्यापक है, वह चेतन

१ हतेर्गमिक्क्रियात्वात्सभूयात्मप्रदेशाना च बहिरुद्गमनं समुद्घातः । स सप्तविधः । वेदनाकषाय-मारणातिक्रमेजोविक्रियाऽशारककेवलिविषयभेदात् । वेदनीयस्य बहुत्वादल्पत्वान्चायुषोऽनाभोगपूर्वकमायु-समकरणार्थं द्रव्यस्वभावत्वात् सुराद्रव्यस्य फेनविगुह्यदुदाविर्भावोपशमनवद्देहत्यात्मप्रदेशाना बहिःसमुद्घातनं केवलिसमुद्घातः । केवलिसमुद्घातः अष्टसमयिकः । दंडकपाटप्रतरलोकपूरणानि चतुर्षु समयेषु, पुनः प्रतरकपाटदंडस्वशरीरात्प्रवेद्यात्चतुर्षु इति । राजवर्तिके पृ ५३

२ उन्मियदलैकमुरवद्वयसचयसण्णिहो हवे लोकां ।

अद्बुदयो मुरवसमो चोद्सरञ्जुदजो सन्वो ॥

छाया—उद्भूतदलैकमुरवजसंचयसणिमो भवेत् लोकः ।

अर्धोदयः मुरजसमः चतुर्दशरज्जुदयः सर्वः ॥

नहीं है, जैसे आकाश । आत्मा चेतन है, इस लिये वह व्यापक नहीं है । आत्माके अव्यापक होनेपर, ' जहां जिसके गुण पाये जाते हैं ' हेतुसे आत्मा शरीरके परिमाण ही सिद्ध होती है । तथा केवलीके समुद्घात दशार्में षाठ समयमें चौदह राजू परिमाण तीन लोकमें व्याप्त होनेकी अपेक्षा जो आत्माको व्यापक कहा है, वह कमी कमी होता है, नियमित रूपसे नहीं, इस लिये यहां पर समुद्घात दशार्में आत्माके व्यापक होनेसे व्यभिचार नहीं आता । मूल शरीरको न छोड़ कर आत्माके प्रदेशोके बाहर निकलनेको समुद्घात कहते हैं । यह समुद्घात वेदना, कषाय, मारणांतिक, तैजस, विक्रिया, आहारक और केवलीके भेदसे सात प्रकारका है । ( १ ) तीव्र वेदना होनेके समय मूल शरीरको न छोड़ कर आत्माके प्रदेशोके बाहर जानेको वेदनासमुद्घात कहते हैं । ( २ ) तीव्र कषायके उदयसे दूसरेका नाश करनेके लिये मूल शरीरको विना छोड़े आत्माके प्रदेशोके बाहर निकलनेको कषायसमुद्घात कहते हैं । ( ३ ) जिस स्थानमें आयुका बंध किया हो, मरनेके अंतिम समय उस स्थानके प्रदेशोको स्पर्श करनेके लिये मूल शरीरको न छोड़ कर आत्माके प्रदेशोके बाहर निकलनेको मारणांतिकसमुद्घात कहते हैं । ( ४ ) तैजससमुद्घात शुभ और अशुभके भेदसे दो प्रकारका होता है । जीवोंको किसी व्याधि अथवा दुर्मिक्षसे पीड़ित देखकर मूल शरीरको न छोड़ कर मुनियोंके शरीरसे बाहर योजन लम्बे, मूलभागमें सूच्यंगुलके असंख्येयभाग, अग्रभागमें नौ योजन, शुभ आकृति वाले पुतलेके बाहर निकल कर जानेको शुभ-तैजससमुद्घात कहते हैं । यह पुतला, व्याधि, दुर्मिक्ष आदिको नष्ट करके वापिस लौट आता है । किसी प्रकारके अपने अनिष्टको देखकर क्रोधके कारण मूल शरीरके विना छोड़े ही मुनियोंके शरीरसे उक्त परिमाणवाले अशुभ पुतलेके बाहर निकल कर जानेको अशुभ-तैजससमुद्घात कहते हैं । यह अशुभ पुतला अपनी अनिष्ट वस्तुको नष्ट करके मुनिके साथ स्वयं भी मत्स हो जाता है । द्वीपायन मुनिने अशुभ-तैजससमुद्घात किया था । ( ५ ) मूल शरीरको न छोड़ कर किसी प्रकारकी विक्रिया करनेके लिये आत्माके प्रदेशोके बाहर जानेको विक्रियासमुद्घात कहते हैं । ( ६ ) ऋद्धिघारी मुनियोंको किसी प्रकारकी तत्त्वसंबंधी शंका होनेपर उनके मूल शरीरको विना छोड़े शुद्ध स्फटिकके आकार, एक हाथके बराबर पुतलेका मस्तकके बीचसे निकलकर शंकाकी निवृत्तिके लिये केवली भगवानके पास जाना, आहारकसमुद्घात है । यह पुतला अंतर्ग्रहर्तमें केवलीके पास पहुंच जाता है, और शंकाकी निवृत्ति होनेपर अपने स्थानको लौट आता है । ( ७ ) वेदनीय कर्मके अधिक रहनेपर और आयु कर्मके कम रह जानेपर आयु कर्मको विना भोगे ही आयु और वेदनीय कर्मके बराबर करनेके लिये आत्मप्रदेशोका समस्त लोकमें व्याप्त हो जाना केवलीसमुद्घात है । वेदना, कषाय, मारणांतिक, तैजस, विक्रियक और आहारक समुद्घातमें छह समय ( ' लोकप्रकाश ' आदि श्रेताम्बर शास्त्रोंमें इनका समय अन्तर्ग्रहर्त बताया गया है ) और केवलीसमुद्घातमें आठ समय लगते हैं । केवलीसमुद्घातमें पहले चार समयोंमें

आत्माके प्रदेश क्रमसे दण्ड, कपाट, प्रतर ( मन्थान—‘ लोकप्रकाश ’ ) और लोकपूर्ण होते हैं, तथा वादमें प्रतर, ( मन्थान ) कपाट और दण्ड परिमाण हो कर अपने स्थानको लौट जाते हैं । यहाँ केवलीसमुद्घात अवस्थामें ही आत्माको सर्वव्यापक कहा है । यह श्लोकका अर्थ है ।

**भावार्थ**—इस श्लोकमें आत्माके सर्वव्यापकपनेका खंडन किया गया है । अनुमान—‘ जहां जिस वस्तुके गुण पाये जाते हैं, वह वस्तु उसी जगह उपलब्ध होती है, जैसे जहां घटके रूपादि गुण पाये जाते हैं, वहीं पर घट उपलब्ध होता है ।’ शंका—पुष्पके एक स्थानमें रहनेपर भी उसकी गंध दूसरे स्थानमें भी देखी जाती है । समाधान—दूर देशमें पाये जानेवाली गंध पुष्प का गुण नहीं है, परन्तु ये पुष्पमें रहनेवाले गंध पुद्गल ही उडकर हमारी नाक तक आते हैं ।

**शंका**—मंत्र आदि दूर स्थानसे भी मारण, उच्चाटन आदि क्रिया करते हैं । समाधान—मारण, उच्चाटन मंत्रका गुण नहीं हैं, परन्तु मंत्रके अधिष्ठाता देव ही मारण आदि क्रिया करनेमें समर्थ होते हैं । इस लिये ‘ आत्मा व्यापक नहीं है, क्योंकि आत्माके गुण सर्वत्र उपलब्ध नहीं होते । जिसके गुण सर्वत्र उपलब्ध नहीं होते, वह व्यापक नहीं होता, जैसे घटके गुण सर्वत्र उपलब्ध नहीं होते, इस लिये घट व्यापक नहीं है । आत्माके गुण भी सर्वत्र नहीं पाये जाते, इस लिये आत्मा भी व्यापक नहीं है । आकाश व्यापक है, इस लिये आकाशके गुण सर्वत्र पाये जाते हैं । ’

**शंका**—अदृष्ट आत्माका गुण है । यह अदृष्ट दूर स्थानमें भी क्रिया करता है । यदि आत्माको सर्वव्यापक न मानें, तो अदृष्ट दूर देशोंमें क्रिया नहीं कर सकता । समाधान—अदृष्टके माननेकी कोई आवश्यकता नहीं है । अदृष्टकी सिद्धिमें हमें कोई प्रमाण भी नहीं मिलना । अमिकी शिखाका ऊंचा जाना आदि कार्य वस्तुओंके स्वभावसे ही होते हैं । यदि अदृष्टसे सब कार्य होने लगे, तो फिर ईश्वरकी भी कोई आवश्यकता नहीं रहती । तथा, आत्माको सर्वव्यापक मान कर उसे नाना स्वीकार करनेमें आत्माओंमें परस्पर भिन्न होनी चाहिये, और एक आत्माका सुख दूसरी आत्माको उपभोग करना चाहिये । तथा सर्वव्यापक आत्माको ईश्वरकी आत्मामें प्रवेश करना चाहिये, इस लिये या तो ईश्वरको भी सृष्टिकर्ता न मानना चाहिये, अथवा आत्माको भी सृष्टिका कर्ता कहना चाहिये ।

**शंका**—यदि आत्माको व्यापक न मानें, तो आत्मा अपने दूसरे जन्मके शरीरके योग्य परमाणुओंको अपनी ओर कैसे आकर्षित कर सकता है । यदि किसी तरह वह अपने शरीरके योग्य परमाणुओंको आकर्षित कर भी ले, लेकिन आत्मा शरीर-परिमाण ही ठहरेगा, इस लिये आत्माको सावयव होनेसे कार्य ( अनित्य ) मानना चाहिये । समाधान—जैन लोग आत्माको सावयव मानते हैं, इस लिये आत्मामें परिमाण भी होता है । हम लोग किसी भी पदार्थको अकान्त नित्य नहीं मानते ।



ज्ञांका—यदि आत्मा शरीर-परिमाण है, तो वह शरीरमें प्रवेश नहीं कर सकती, क्योंकि एक मूर्त पदार्थका दूसरे मूर्त पदार्थमें प्रवेश नहीं हो सकता। समाधान—मूर्तत्वसे यदि आप लोगोंका अभिप्राय रूपादिको धारण करनेवालेसे है, तो हम लोग आत्माको रूप आदिसे युक्त नहीं मानते। हां, यदि अव्यापकत्व को आप लोग मूर्त कहते हैं, तो हम आत्माको अवश्य शरीरके परिमाण मानते हैं। अतएव जैनसिद्धांतके अनुसार आत्मा द्रव्यकी अपेक्षा नित्य है, और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य।

वैशेषिकनैयायिकयोः प्रायः समानतन्त्रत्वादौलूक्यमते क्षिप्ते यौगमतमपि क्षिप्तमेवावसेयम् । पदार्थेषु च तयोरपि न तुल्या प्रतिपत्तिरिति सांप्रतमक्षपादप्रतिपादितपदार्थानां सर्वेषां चतुर्थपुरुषार्थं प्रत्यसाधकतमत्वे वाच्येऽपि, तदन्तःपातिनां छलजातिनिग्रहस्थानानां परोपन्यासनिरासमात्रफलतया अत्यन्तमनुपादेयत्वात् तदुपदेशदातुर्वैराग्यमुपहसच्चाह—

वैशेषिक और नैयायिकोंके सिद्धांत प्रायः एकसे ही हैं, इस लिये वैशेषिकोंके सिद्धांतोंका खंडन होनेसे नैयायिकोंके सिद्धांतोंका भी खंडन हो गया समझना चाहिये। वैशेषिक और नैयायिक लोग पदार्थोंको भिन्न प्रकारसे स्वीकार करते हैं। अतएव यद्यपि नैयायिकोंद्वारा प्रतिपादित सम्पूर्ण पदार्थ मोक्षके कारण नहीं हैं, फिर भी उन पदार्थोंमें गर्भित, केवल दूसरेके कथनका तिरस्कार करनेवाले छल, जाति और निग्रहस्थान नामक पदार्थ सर्वथा त्याज्य हैं, इस लिये छल जाति और निग्रहस्थानके उपदेशा गौतम ऋषिके वैराग्यका उपहास करते हुए कहते हैं—

स्वयं विवादग्रहिले वितण्डापाण्डित्यकण्डूलमुखे जनेऽस्मिन् ।

मायोपदेशात् परमर्म भिन्दन्नहो विरक्तो मुनिरन्यदीयः ॥ १० ॥

श्लोकार्थ—यह आश्चर्य है, कि स्वयं ही विवाद रूपी पिशाचसे जकड़े हुए, वितण्डा रूप पाण्डित्यसे असंबद्ध प्रलाप करते हुए, और लोगों में छल, जाति और निग्रहस्थानके उपदेशसे दूसरोंके निर्दोष हेतुओंका खंडन करनेवाले गौतम ऋषि, वीतराग समझे जाते हैं।

अन्ये—अविज्ञातत्वदाज्ञासारतयाऽनुपादेयनामानः परे, तेषामयं शास्तृत्वेन सम्बन्धी अन्यदीयो मुनिः अक्षपादऋषिः, अहो विरक्तः—अहो वैराग्यवान् । अहो इत्युपहासगर्भमाश्चर्यं सूचयति । अन्यदीय इत्यत्र “ईयंकारके” इति दोऽन्तः । किं कुर्वन्नित्याह । परमर्म भिन्दन्—जातावेकवचनप्रयोगात् परमर्माणि व्यथयन् । “बहुभि-

रात्मप्रदेशैरधिष्ठिता देहावयवा मर्माणि ” इति पारिभाषिकी संज्ञा । तत उपचारात् साध्यस्वतत्त्वसाधनाव्यभिचरितया प्राणभूतः साधनोपन्यासोऽपि मर्मैव मर्म । कस्मात् तस्मिन्दन्, मायोपदेशाद्धेतोः, माया-परवञ्चनम्, तस्या उपदेशः छल-जातिनिग्रहस्थानलक्षणपदार्थत्रयप्ररूपणद्वारेण शिष्येभ्यः प्रतिपादनं, तस्मात् “गुणादस्त्रियां न वा ” इत्यनेन हेतौ तृतीयाप्रसङ्गे पञ्चमी । कस्मिन् विषये मायामयमुपादिष्टवान् इत्याह । अस्मिन् प्रत्यक्षोपलक्ष्यमाणे, जने-तत्त्वातत्त्वविमर्श-वहिर्मुखतया प्राकृतप्राये लोके । कथम्भूते, स्वयम्-आत्मना परोपदेशनिरपेक्ष-मेव, विवादग्रहिते-विरुद्धः-परस्परलक्ष्यीकृतपक्षाधिपक्षपदक्षः, वादो-वचनोपन्यासो विवादः । तथा च भगवान् हरिभद्रस्वरिः—

“ लब्धिरव्यात्यर्थिना तु स्याद् दुःस्थितेनामहात्मना ।

छलजातिप्रधानो यः स विवाद इति स्मृतः ” ॥

तेन ग्रहित इव-ग्रहगृहीत इव । तत्र यथा ग्रहाद्यपस्मारपरवशः पुरुषो यत्किञ्च-नमलापी स्याद् एवमयमपि जन इति भावः । तथा, वितण्डा-प्रतिपक्षस्थापनाहीनं वाक्यम् । वितण्ड्यते आहन्यतेऽनया प्रतिपक्षसाधनमिति व्युत्पत्तेः । “ अभ्युपेत्यै पक्षं यो न स्थापयति स वैतण्डिक इत्युच्यते ” इति न्यायवार्तिकम् । वस्तु-तस्त्वपराप्रभृतत्त्वातत्त्वविचारं मौख्यं वितण्डा । तत्र यत्पाण्डित्यम्-अविकलं कौशलं, तेन कण्डूलं मुखं लपनं यस्य स तथा तस्मिन् । कण्डूः-खर्जूः, कण्डूरस्यास्तीति कण्डूलम्, सिध्मादित्वाद् मत्वर्थीयो लप्रत्ययः । यथा किलान्त-रुत्पन्नकृमिकुलजनितां कण्डूर्तिं निरोद्धुमपारयन् पुरुषो व्याकुलतां कलयति, एवं तन्मुखमपि वितण्डापाण्डित्येनासंबद्धप्रलापचापलमाकलयत् कण्डूलमिष्टुपचर्यते ॥

व्याख्यार्थ—‘ अस्मिन् स्वयं विवादग्रहिते वितण्डापाण्डित्यकण्डूलमुखे जने मायोप-देशात् परमर्म भिन्दन् अन्यदीयः मुनिः अहो विरक्तः ’—भूत पिशाच आदिके वशीभूत हुए पुरुषकी तरह स्वयं दूसरोके उपदेशके विना ही विवाद ( दूसरेके मतको खंडन करनेवाले वचनका कहना विवाद है । हरिभद्रसूरीने भी कहा है “ लाम और ख्यातिके चाहनेवाले कल्पित और नीच लोग छल और जातिसे युक्त जो कुछ कथन करते हैं, वह विवाद है । ”) से प्रसित, तथा वितण्डा ( जिससे प्रतिपक्ष, अर्थात् अपने पक्षमें प्रतिवादीद्वारा दिये हुए दोषोंका खण्डन करके अपने पक्षका स्थापन न किया जा सके । न्यायवार्तिकमें भी कहा है “अपने पक्षको स्वीकार करके जो स्वपक्षको स्थापित नहीं कर सकता, उसे वैतण्डिक कहते हैं । ” वास्तवमें तत्व-अतत्त्वका विचार न करके बकवाद करनेको ही वितंडा कहते हैं ) के

१ हेमच. २-२२-७७ । २ हरिभद्रविरचिते अष्टके १२-४ । ३ उद्योतकरविरचितन्यायवा-  
तिके १-१-१ ।

पांडित्यसे असंबद्ध प्रलाप करनेवाले तत्व और अतत्त्वके विचारसे बहिर्मुख लोगोंमें, छल जाति और निग्रहस्थानका उपदेश देकर दूसरोंके निर्दोष हेतुओंका खंडन करनेवाले, आपकी आज्ञा से बाह्य अक्षपाद ऋषि, आश्चर्य है, कि वीतराग कहे जाते हैं ।

एवं च स्वरसत एव स्वस्वाभिमतव्यवस्थापनाविसंस्थुलो वैतण्डिकलोकः । तत्र च तत्परमाप्तभूतपुरुषविशेषपरिकल्पितपरवञ्चनमचुरवचनरचनोपदेशश्चेत् सहायः समजनि, तदा स्वत एव ज्वालाकलापजटिले प्रज्वलति हुताशन इव कृतो घृताहुति-प्रक्षेप इति । तैश्च भर्वाभिनन्दिभिर्वादिभिरेतादृशोपदेशदानमपि तस्य मुनेः कारुणिकत्वकोटावारोपितम् । तथा चाहुः—

“ दुःशिक्षितकृतकार्शिलेशवाचालिताननाः ।

शक्याः किमन्यथा जेतुं वितण्डाटोपमण्डिताः ॥ १ ॥

गतानुगतिको लोकः कुमार्गं तत्परितरितः ।

मा गादिति छलादीनि प्राह कारुणिको मुनिः ” ॥ २ ॥

कारुणिकत्वं च वैराग्याद् न भिद्यते । ततो युक्तमुक्तम् अहो विरक्त इति स्तुतिकारेणोपहासवचनम् ॥

यदि अपने मतको स्थापित करनेके लिये आतुर वैतण्डिक लोगोको परम आप्त कहे जानेवाले पुरुषोके द्वारा दूसरोको ठगनेवाले वचनोंका उपदेश दिया जाय, तो वह जलती हुई अग्निमें धीकी आहुतिका काम देता है । संसारमें आनन्द माननेवाले वादियोंने इस प्रकारका उपदेश करनेवाले गौतमको भी कारुणिक बताया है । उन लोगोंने कहा है “ कुतर्कसे बकवाद करनेवाले वितंडावादी छल आदिके विना नहीं जीते जा सकते । लोग एक दूसरेके पीछे चलनेवाले होते हैं । इस लिये कुतार्किकोंसे ठगाये जाकर लोग उनका अनुकरण न करने लग जाय, अतएव कारुणिक गौतमने छल आदिका उपदेश किया है । ” करुणा और वैराग्य अलग अलग नहीं हैं । इस लिये स्तुतिकारने ‘अहो विरक्तः’ ऐसा कह कर जो उपहास किया है, वह ठीक है ।

अथ मायोपदेशादिति सूचनासूत्रं वितन्यते । अक्षपादमते किल षोडशपदार्थाः । “ प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभास-छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानाद् निःश्रेयसाधिगमः ” इति वचनात् । न चैतेषां व्यस्तानां समस्तानां वा अधिगमो निःश्रेयसावाप्तिहेतुः । न ह्येकेनेव क्रियाविरहितेन ज्ञानमात्रेण मुक्तिर्युक्तिमती । असमग्रसामग्रीकत्वात् । विघटितैकचक्ररथेन मनीषित-नगरप्राप्तिवत् ॥

१ भवाभिनन्दी—असारेऽन्येष सवारः सारवानिव लक्ष्यते । दधिदुग्धाभ्रुताभ्रूलपुष्पपण्याङ्गना-दिभिः ॥ इत्यादिवचनैः सप्ताभिनन्दनञ्चालः । २ गौतमसूत्रे १-१-१

नैयायिकोंके मतमें सोलह पदार्थ माने गये हैं । कहा भी है “ प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टांत, सिद्धांत, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान के तत्त्वज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है । ” इन सोलह पदार्थोंमें दो चारका अथवा समस्त पदार्थोंका ज्ञान लेना मोक्षकी प्राप्तिमें कारण नहीं है । क्योंकि क्रियाके बिना केवल ज्ञानसे ही मुक्ति नहीं मिलती । जिस प्रकार रथके दो पहियोंके बिना केवल एक पहियेसे नगरमें नहीं घूमा जा सकता, उसी तरह ज्ञान और क्रिया दोनोंके बिना केवल ज्ञान मात्रसे ही मोक्ष नहीं मिलता ।

न च वाच्यं न खलु वयं क्रियां प्रतिक्षिपामः, किन्तु तत्त्वज्ञानपूर्विकाया एव तस्या मुक्तिहेतुत्वमिति ज्ञापनार्थं तत्त्वज्ञानाद् निःश्रेयसाधिगम इति ब्रूम इति । न ह्यमीपां संहते अपि ज्ञानक्रियं मुक्तिप्राप्तिहेतुभूते । वितथत्वात् तज्ज्ञानक्रिययोः । न च वितथत्वमसिद्धम् । विचार्यमाणानां षोडशानामपि तत्त्वाभासत्वात् । तथाहि तैः प्रमाणस्य तावद् लक्षणमित्यं सूत्रितम्—“ अर्थोपलब्धिहेतुः प्रमाणम् ” इति । एतच्च न विचारसहम् । यतोऽर्थोपलब्धौ हेतुत्वं यदि निमित्तत्वमात्रं, तत्सर्वकारकसाधारणमिति कर्तृकर्मादिरपि प्रमाणत्वमसङ्गः । अथ कर्तृकर्मादिविलक्षणं हेतुशब्देन करणमेव विवक्षितं, तर्हि तज्ज्ञानमेव युक्तं, न चेन्द्रियसन्निकर्पादि । यस्मिन् हि सत्यर्थ उपलब्धो भवति, स तत्करणम् । न चेन्द्रियसन्निकर्षसामग्र्यादौ सत्यपि ज्ञानाभावेऽर्थोपलब्धः । साधकतमं हि करणम् । अव्यवहितफलं च तदिष्यते । व्यवहितफलस्यापि करणत्वे दुग्धभोजनादिरपि तथाप्रसङ्गः । तत्र ज्ञानादन्यत्र प्रमाणत्वम् । अन्यत्रोपचारात् । यदपि न्यायभूषणसूत्रकारेणोक्तम्—“ सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम् ” इति, तत्रापि साधनग्रहणात् कर्तृकर्मानिरासेन करणस्यैव प्रमाणत्वं सिध्यति । तथाऽप्यव्यवहितफलत्वेन साधकतमत्वं ज्ञानस्यैव इति न तत् सम्यग्लक्षणम् । “ स्वपरैरन्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम् ” इति तु तात्त्विकं लक्षणम् ॥

शंका—हम लोग क्रियाका निषेध नहीं करते, किन्तु सोलह पदार्थोंके तत्त्वज्ञानसे होनेवाली क्रिया ही मोक्षकी प्राप्तिमें कारण है, यह बतानेके लिये हमने कहा है “ तत्त्वज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है । ” समाधान—आप लोगोंके द्वारा माने हुए ज्ञान और क्रिया दोनों मिल कर भी मोक्षके कारण नहीं हो सकते, क्योंकि वे ज्ञान और क्रिया दोनों मिथ्या हैं । ज्ञान और क्रियाका मिथ्या होना असिद्ध नहीं है, क्योंकि विचार करनेपर ये सोलह पदार्थ तत्त्वाभास सिद्ध होते हैं । कारण कि आप लोगोंने जो “ पदार्थके ज्ञानमें हेतुको प्रमाण ” स्वीकार किया है, वह ठीक नहीं । क्योंकि यदि निमित्त मात्रको ही हेतु कहा जाय, तो कर्ता, कर्म आदिको भी प्रमाण मानना चाहिये । क्योंकि कर्ता, कर्म आदि भी पदार्थोंके ज्ञानमें

निमित्त कारण हैं। यदि आप कर्ता, कर्म आदि कारकोंसे विलक्षण कारणको ही हेतु कहें, तो इन्द्रिय और पदार्थके संबंधको पदार्थके ज्ञानमें कारण न कह कर केवल ज्ञानको ही पदार्थोंके ज्ञानमें कारण मानना चाहिये। क्योंकि इन्द्रिय और पदार्थका संबंध होनेपर भी ज्ञानका अभाव होनेसे पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। जिसके होनेपर पदार्थका ज्ञान होता है, वह पदार्थके ज्ञानका कारण है, परन्तु इन्द्रियसन्निकर्ष आदि सामग्रीके रहते हुए भी ज्ञानके अभावमें पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। तथा साधकतमको ही कारण मानना चाहिये। इसी साधकतम ज्ञान रूप कारणके होनेसे ही पदार्थोंके जानने रूप कार्यकी उत्पत्ति होती है। यदि कारणको परम्परासे फल देनेवाला माना जाय, तो दुग्ध, भोजन आदि भी पदार्थके ज्ञानमें कारण हो सकते हैं। अतएव ज्ञानको छोड़ कर और कोई प्रमाण नहीं मानना चाहिये। क्योंकि ज्ञान ही पदार्थोंके जाननेमें कारण है, दूसरी जगह उपचारसे ही प्रमाण स्वीकार किया गया है। तथा न्यायमूषणकारने जो “सम्यक् प्रकारसे अनुभवका साधन करनेवाले” को प्रमाण कहा है, वह भी ठीक नहीं। क्योंकि यदि कर्ता और कर्मका निराकरण करके कारणको साधन माना जाय, तो प्रत्यक्ष फल देनेवाला साधकतम कारण ज्ञान ही सम्यक् प्रकारसे अनुभवका साधक हो सकता है, इन्द्रिय और पदार्थोंका संबंध नहीं। अतएव अपने और परको निश्चय करनेवाले ज्ञानको ही प्रमाण मानना चाहिये। (स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणं)।

प्रेमयमपि तैरात्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गभेदाद् द्वादशविधमुक्तम्। तच्च न सम्यग्। यतः शरीरेन्द्रियबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषफलदुःखानाम् आत्मन्येवान्तर्भावो युक्तः। संसारिण आत्मनः कथञ्चित् तदविष्वग्भूतत्वात्। आत्मा च प्रमेय एव न भवति। तस्य प्रमातृत्वात्। इन्द्रियबुद्धिमनसां तु करणत्वात् प्रमेयत्वाभावः। दोषास्तु रागद्वेषमोहाः, ते च प्रवृत्तेर्न पृथग्भवितुमर्हन्ति। बाह्यमनःकायव्यापारस्य शुभाशुभफलस्य विंशतिविधस्य तन्मते प्रवृत्तिशब्दवाच्यत्वात्। रागादिदोषाणां च मनोव्यापारात्मकत्वात्। दुःखस्य शब्दादीनामिन्द्रियार्थानां च फल एवान्तर्भावः। “प्रवृत्तिदोषजनितं सुखदुःखात्मकं मुख्यं फलं, तत्साधनं तु गौणम्” इति जयन्तवचनात्। प्रेत्यभावापवर्गयोः पुनरात्मन एव परिणामान्तरापत्तिरूपत्वाद्, न पार्थक्यमात्मनः सकाशादुचितम्। तदेवं द्वादशविधं प्रमेयमिति वाग्विस्तरमात्रम् “द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम्” इति तु समीचीनं लक्षणम्। सर्वसंग्राहकत्वात्। एवं संज्ञादीनामपि तत्त्वाभासत्वं प्रेक्षावद्भिरनुपेक्षणीयम्। अत्र तु प्रतीतत्वाद्, ग्रन्थगौरवभयाच्च न प्रपञ्चितम्। न्यक्षेण ह्यत्र न्यायशास्त्रमवतारणीयम्, तच्चावतार्यमाणं पृथग्ग्रन्थान्तरतामवगाहत् इत्यास्ताम् ॥

नैयायिकोंने आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख, और अपवर्गके भेदसे जो बारह प्रकारका प्रमेय (मुख्यद्वारा जानने योग्य विषय) स्वीकार किया है, वह भी ठीक नहीं। क्योंकि शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, फल और दुःखका आत्मामें ही अन्तर्भाव हो जाता है। कारण कि शरीर, इन्द्रिय आदिसे संसारी पुरुषकी आत्मा किसी अपेक्षासे अभिन्न ही है। तथा आत्मा प्रमाता है, वह प्रमेय नहीं हो सकती। इन्द्रिय, बुद्धि और मन करण हैं, अर्थात् इनके द्वारा प्रमाता प्रमिति क्रियाका कर्ता है, इस लिये ये भी प्रमेय नहीं कहे जा सकते। राग, द्वेष और मोह प्रवृत्तिसे भिन्न नहीं हैं, क्योंकि नैयायिकोंके मतमें प्रवृत्ति शब्दसे शुभ अशुभ रूप वीस प्रकारका मन, वचन और कायका व्यापार लिया गया है। राग, आदि दोष मनका व्यापार है। दुःख और इन्द्रियोंके विषय शब्द आदि फलमें गर्भित हो जाते हैं। जयन्तने कहा भी है “प्रवृत्ति और दोषसे उत्पन्न सुख-दुःख मुख्य फल है, तथा सुख-दुःख रूप फलका साधन गौण है,” प्रेत्यभाव और अपवर्ग ये दोनों आत्माके ही परिणाम हैं, अतएव इन्हें आत्मासे भिन्न नहीं मानना चाहिये। अतएव नैयायिकोंद्वारा मान्य बारह प्रकारका प्रमेय केवल वचनोंका आडम्बर ही है। अतएव “द्रव्य और पर्याय रूप वस्तु ही प्रमेय है” (द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयं), यही प्रमेयका लक्षण सर्वसंग्राहक होनेसे समीचीन है। इसी प्रकार प्रमाण और प्रमेयकी तरह संशय आदि चौदह पदार्थोंको भी तत्त्वाभास ही समझना चाहिये।

तदेवं प्रमाणादिषोडशपदार्थानामविशिष्टेऽपि तत्त्वाभासत्वे प्रकटकपटनाटकसूत्रधारणां त्रयाणामेव छलजातिनिग्रहस्थानानां मायोपदेशादिति पदेनोपक्षेपः कृतः। तत्र परस्य वदतोऽर्थविकल्पोपपादनेन वचनविघातः छलम्। तत् त्रिधा—वाक्यछलं, सामान्यछलम्, उपचारछलं चेति। तत्र साधारणे शब्दे प्रयुक्ते वक्तुरभिप्रेतादर्यादर्यान्तरकल्पनया तन्निषेधो वाक्यछलम्। यथा नवकम्बलोऽयं माणवक इति नूतनविवक्षया कथिते, परः संख्यामारोप्य निषेधति कुतोऽस्य नव कम्बलाः इति। संभावनयातिप्रसङ्गिनोऽपि सामान्यस्योपन्यासे हेतुत्वारीपणेन तन्निषेधः सामान्यछलम्। यथा अहो नु खल्वसौ ब्राह्मणो विद्याचरणसंपन्न इति ब्राह्मणस्तुतिप्रसङ्गे, कश्चिद् वदति सम्भवति ब्राह्मणे, विद्याचरणसम्पदिति, तत् छलवादी ब्राह्मणत्वस्य हेतुतामारोप्य निराकुर्वन्निभियुङ्क्ते यदि ब्राह्मणे विद्याचरणसंपद् भवति, त्रात्येऽपि सा भवेद्, त्रात्योऽपि ब्राह्मण एवेति। औपचारिकं प्रयोगे मुख्यप्रतिषेधेन प्रत्यवस्थानम् उपचारछलम्। यथा मञ्जाः क्रोशन्तीत्युक्ते, परः प्रत्यवतिष्ठते कथमचेतनाः मञ्जाः क्रोशन्ति मञ्जस्थाः पुरुषाः क्रोशन्तीति ॥

इस प्रकार प्रमाण आदि सोलह पदार्थोंके सामान्य रूपसे तत्त्वाभास सिद्ध हो जानेपर भी, यहां छल, जाति और निग्रहस्थानका खंडन किया जाता है। बोलनेवाले

वादीक अर्थको बदल कर वादीके वचनोंके निषेध करनेको छल कहते हैं। यह छल वाक्, सामान्य और उपचारके भेदसे तीन प्रकारका है। ( १ ) वक्ताके किसी साधारण शब्दके प्रयोग करनेपर उसके विवक्षित अर्थकी जान बुझकर उपेक्षा कर अर्थान्तरकी कल्पना करके वक्ताके वचनके निषेध करनेको वाक्छल कहते हैं। जैसे वक्ताने कहा, कि 'नवकम्बलोऽयं ब्राह्मणः' यहां हम जानते हैं, कि 'नव' कहनेसे वक्ताका अभिप्राय 'नूतनसे' है, फिर भी दुर्भावनासे उसक वचनोंका निषेध करनेके लिये हम 'नव' शब्दका अर्थ 'नौ' करके वक्तासे पूछते हैं, कि इस ब्राह्मणके पास नौ कंबल कहां हैं? ( २ ) संभावना मात्रसे कही गई बातको सामान्य नियम बनाकर वक्ताके वचनोंके निषेध करनेको सामान्यछल कहते हैं। जैसे 'आश्चर्य है, कि यह ब्राह्मण विद्या और आचरणसे युक्त है,' यह कह कर कोई पुरुष ब्राह्मण की स्तुति करता है, इसपर कोई दूसरा पुरुष कहता है, कि विद्या और आचरणका ब्राह्मणमें होना स्वामाविक है। यहां यद्यपि ब्राह्मणत्वका संभावना मात्रसे कथन किया गया है, फिर भी छलवादी ब्राह्मणमें विद्या और आचरणके होनेके सामान्य नियम बना करके कहता है, कि यदि ब्राह्मणमें विद्या और आचरण का होना स्वामाविक है, तो विद्या और आचरण ब्राह्मण ( पतित ) ब्राह्मणमें भी होना चाहिये, क्योंकि ब्राह्मण ब्राह्मण ही है ( ३ ) उपचार अर्थमें मुख्य अर्थका निषेध करके वक्ताके वचनोंको निषेध करना, उपचारछल है। जैसे कोई कहे, कि मंच रोते हैं, तो छलवादी उत्तर देता है, कहीं मंच जैसे अचेतन पदार्थ भी रो सकते हैं, अतएव यह कहना चाहिये, कि मंचपर बैठे हुए आदमी रोते हैं।

तथा सम्यग्हेतौ हेत्वाभासे वा वादिना प्रयुक्ते, झटिति तद्दोषतत्त्वामतिभासे हेतुप्रतिबिम्बनप्रायं किमपि प्रत्यवस्थानं जातिः दूषणाभास इत्यर्थः। सा च चतुर्विंशतिभेदा। साधर्म्यादिप्रत्यवस्थानभेदेन यथा "साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षाऽपकर्षवर्ण्याऽवर्ण्यविकल्पसाध्यप्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्गप्रतिदृष्टान्ताऽनुत्पत्तिसंशयप्रकरणहेत्वर्थ्यापत्त्यविशेषोपपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमाः" ॥

वादीके द्वारा सम्यक् हेतु अथवा हेत्वाभासके प्रयोग करनेपर, वादीके हेतुकी सदोषताकी बिना परीक्षा किये हुए हेतुके समान मालूम होनेवाला शीघ्रतासे कुछ भी कह देना जाति है। यह जाति "साधर्म्य, वैधर्म्य, उत्कर्ष, अपकर्ष, वर्ण्य, अवर्ण्य, विकल्प, साध्य, प्राप्ति, अप्राप्ति, प्रसंग, प्रतिदृष्टान्त, अनुत्पत्ति, संशय, प्रकरण, हेतु, अर्थापत्ति, अविशेष, उपपत्ति, उपलब्धि, अनुपलब्धि, नित्य, अनित्य और कार्यसम" के भेदसे चौबीस प्रकारकी है।

तत्र साधर्म्येण प्रत्यवस्थानं साधर्म्यसमा जातिर्भवति। अनित्यः शब्दः, कृतकत्वाद्, घटवदिति प्रयोगे कृते साधर्म्यप्रयोगेणैव प्रत्यवस्थानम् नित्यः शब्दो, निरव-

यवत्वाद्, आकाशवत् । न चास्ति विशेषहेतुः घटसाधर्म्यात् कृतकत्वादनित्यः शब्दः, न पुनराकाशसाधर्म्याद् निरवयवत्वाद् नित्य इति । वैधर्म्येण प्रत्यवस्थानं वैधर्म्यसमाजातिर्भवति । अनित्यः शब्दः, कृतकत्वाद्, घटवदित्यत्रैव प्रयोगे, स एव प्रतिहेतुवैधर्म्येण प्रयुज्यते नित्यः शब्दो निरवयवत्वात् । अनित्यं हि सावयुवं दृष्टम् घटादीति । न चास्ति विशेषहेतुः घटसाधर्म्यात् कृतकत्वादनित्यः शब्दः, न पुनस्तद्वैधर्म्याद् निरवयवत्वाद् नित्य इति । उत्कर्षापकर्षाभ्यां प्रत्यवस्थानम् उत्कर्षापकर्षसमे जाती भवतः । तत्रैव प्रयोगे, दृष्टान्तधर्मं कञ्चित् साध्यधर्मिण्यापादयन् उत्कर्षसमां जातिं प्रयुङ्क्ते । यदि घटवत् कृतकत्वादनित्यः शब्दः घटवदेव मूर्तोऽपि भवत्, न चेद् मूर्तः, घटवदनित्योऽपि मा भूदिति शब्दे धर्मान्तरोत्कर्षमापादयति । अपकर्षस्तु घटः कृतकः सन् अश्रावणो दृष्टः, एवं शब्दोऽप्यस्तु, नो चेद् घटवदनित्योऽपि मा भूदिति शब्दे श्रावणत्वधर्ममपकर्षतीति । इत्येताश्चतस्रो दिङ्मात्रदर्शनार्थं जातय उक्ताः । एवं शेषा अपि विंशतिरक्षपादशास्त्रादवसेयाः । अत्र त्वनुपयोगित्वाद् न लिखिताः ॥

( १ ) साधर्म्यसे उपसंहार करनेपर दृष्टांतकी समानता दिखला कर साध्यसे विपरीत कथन करनेको साधर्म्यसमा जाति कहते हैं । जैसे, वादीने कहा, ' शब्द अनित्य है, क्योंकि कृतक है, जो कृतक होता है, वह अनित्य होता है, जैसे घटा ' । इसमें दोष देनेके लिये प्रतिवादी कहता है, ' यदि कृतक रूप धर्मसे शब्द और घड़ेमें समानता है, तो निरवयव रूप धर्मसे शब्द और आकाशमें भी समानता है, इस लिये शब्द आकाशके समान नित्य होना चाहिये ' । यहा वादीद्वारा शब्दको अनित्य सिद्ध करनेमें कृतकत्व हेतुका प्रतिवादीने बिल्कुल खंडन नहीं किया । क्योंकि केवल दृष्टांतकी समानता दिखानेसे साध्यका खंडन नहीं होता, उसके लिये हेतु देना चाहिये, या वादीके हेतुका खंडन करना चाहिये ।

( २ ) वैधर्म्यके उपसंहार करनेपर वैधर्म्य दिखला कर खंडन करना, वैधर्म्यसमा जाति है । जैसे, ' शब्द अनित्य है, कृतक होनेसे, घटकी तरह ' इस प्रकार वादीके प्रयोग करनेपर प्रतिवादी कहता है, ' शब्द नित्य है, निरवयव होनेसे, आकाशकी तरह ' । यहां प्रतिवादीका कहना है, कि यदि नित्य आकाशके वैधर्म्यसे शब्द अनित्य है, तो अनित्य घटके वैधर्म्यसे शब्दको अनित्य मानना चाहिये । परन्तु यहां कोई ऐसा नियामक नहीं है, कि घटके रूप साधर्म्य से कृतक होनेके कारण शब्द नित्य नहीं हो ? इस लिये वहा वादीके हेतुका कोई खण्डन नहीं होता । ( ३ ) दृष्टांतके धर्मको साध्यमें मिला कर वादीके खण्डन करनेको उत्कर्षसमा जाति कहते हैं । जैसे, वादी ने कहा, ' शब्द अनित्य है, कृतक होनेसे, घटकी तरह ' इस अनुमानमें दोष देनेके लिये प्रतिवादी कहता है, कि ' जैसे घटकी तरह शब्द अनित्य है, वैसे ही उसे घटकी तरह मूर्त भी मानना चाहिये । यदि शब्द मूर्त नहीं है, तो वह घटकी तरह अनित्य भी नहीं है । ' यहां वादी घटका दृष्टांत देकर शब्दमें अनि-



त्यत्व सिद्ध करना चाहता है, परन्तु प्रतिवादी घटके दूसरे धर्म मूर्तत्वको शब्दमें सिद्ध करके वादीका खंडन करना चाहता है। ( ४ ) उत्कर्षसमाकी उल्टी अपकर्षसमा जाति कही जाती है। साध्यधर्मोंमें से दृष्टांतमें नहीं रहनेवाले धर्मको निकाल कर वादीके प्रति विरुद्ध भाषण करनेको अपकर्षसमा जाति कहते हैं। जैसे, ' शब्द अनित्य है, कृतक होनेसे, घटकी तरह ' इस प्रकार वादीके कहनेपर प्रतिवादी बोलता है, कि जैसे घट कृतक होनेसे श्रवणका विषय नहीं है, इसी तरह शब्दको भी श्रवणका विषय नहीं होना चाहिये। यदि शब्द अश्रवण नहीं है, तो वह घटकी तरह अनित्य भी नहीं हो सकता।

“(५-६) जिसका कथन किया जाता है, उसे वर्ण्य, और जिसका कथन नहीं किया जाता, उसे अवर्ण्य कहते हैं। वर्ण्य या अवर्ण्यकी समानतासे जो असदुत्तर दिया जाता है, उसे वर्ण्यसमा या अवर्ण्यसमा कहते हैं। जैसे, अगर साध्यमें सिद्धिका अभाव है, तो दृष्टांतमें भी होना चाहिये ( वर्ण्यसमा ), यदि दृष्टांतमें सिद्धिका अभाव नहीं है, तो साध्यमें भी न होना चाहिये ( वर्ण्यसमा )। ( ७ ) दूसरे धर्मोंके विकल्प उठा कर मिथ्या उत्तर देना, विकल्पसमा जाति है। जैसे, कृत्रिमता और गुरुत्वका संबंध ठीक ठीक नहीं मिलता, गुरुत्व और अनित्यत्वका नहीं मिलता, अनित्यत्व और मूर्तत्वका नहीं मिलता, इस लिये अनित्यत्व और कृत्रिमताका भी संबंध न मानना चाहिये, जिससे कृत्रिमतासे शब्द अनित्य सिद्ध किया जा सके। ( ८ ) वादीने जो साध्य बनाया है, उसीके समान दृष्टांत आदिको बतला कर मिथ्या उत्तर देना, साध्यसमा जाति है। जैसे, यदि मिट्टीके ढेलेके समान आत्मा है, तो आत्माके समान मिट्टीके ढेलेको भी मानना चाहिये। आत्मामें ' किया ' साध्य ( सिद्ध करने योग्य न कि सिद्ध ) है, तो मिट्टीके ढेलेमें भी साध्य मानो। यदि ऐसा नहीं मानते हो, तो आत्मा और मिट्टीके ढेलेको समान मत मानो। ये सब मिथ्या उत्तर हैं, क्योंकि दृष्टांतमें सब धर्मोंकी समानता नहीं देखी जाती, उसमें तो सिर्फ साध्य और साधनकी समानता देखी जाती है। विकल्पसमामें जो अनेक धर्मोंका व्यभिचार बतलाया है, उससे वादीका अनुमान खंडित नहीं होता, क्योंकि साध्य-धर्मके सिवाय अन्य धर्मोंके साथ अगर साधनकी व्याप्ति न मिले, तो इससे साधनको व्यभिचारी नहीं कह सकते। हां, अगर साध्य-धर्मके साथ व्याप्ति न मिले, तो व्यभिचारी हो सकता है। दूसरे धर्मोंके साथ व्यभिचार आनेसे साध्यके साथ भी व्यभिचारकी कल्पना व्यर्थ है। घूमकी अगर पत्थरके साथ व्याप्ति नहीं मिलती, तो यह नहीं कहा जा सकता, कि घूमकी व्याप्ति, अभिके साथ भी नहीं है। ( ९-१० ) प्राप्ति और अप्राप्तिका प्रश्न उठा कर सब्हे हेतुको खंडित बतलाना, प्राप्तिसमा और अप्राप्तिसमा जाति है। जैसे, हेतु साध्यके पास रह कर साध्यको सिद्ध करता है, या दूर रह कर ? यदि पास रह कर, तो कैसे माध्य होगा, कि यह साध्य है, और यह हेतु है ( प्राप्तिसमा )। यदि दूर रह कर, तो यह साधन

अमुक धर्मकी ही सिद्धि करता है, दूसरेकी नहीं, यह कैसे माखस हो (अप्राप्तिसमा) । ये असदुत्तर हैं, क्योंकि घंटा आदि पास रह कर अभिकी सिद्धि करते हैं । दूर रह कर भी पूर्व-चर आदि साधन, अपने साध्यकी सिद्धि करते हैं । जिनमें अविनाभाव संबंध है, उन्हींमें साध्य-साधकता हो सकती है, न कि सर्वमें । ( ११ ) जैसे साध्यके लिये साधनकी जरूरत है, उसी प्रकार दृष्टांतके लिये भी साधनकी जरूरत है, ऐसा कहना प्रसंगसमा जाति है । दृष्टांतमें वादी, प्रतिवादीको विवाद नहीं होता, इस लिये उसके लिये साधनकी आवश्यकता बतलाना व्यर्थ है, अन्यथा वह दृष्टांत ही न कहलायगा । ( १२ ) विना व्याप्तिके सिर्फ दूसरा दृष्टांत देकर दोष लगाना, प्रतिदृष्टांतसमा जाति है । जैसे, घड़ेके दृष्टांतसे यदि शब्द अनित्य है, तो आकाशके दृष्टांतसे नित्य कहलावे । प्रतिदृष्टांत देनेवालेने कोई हेतु नहीं दिया है, जिससे यह कहा जाय, कि दृष्टांत साधक नहीं है, प्रतिदृष्टांत साधक है । विना हेतु के खंडन मंडन कैसे हो सकता है । ( १३ ) उत्पत्तिके पहले, कारणका अभाव दिसला कर मिथ्या खंडन करना, अनुत्पत्तिसमा है । जैसे, उत्पत्तिके पहले शब्द कृत्रिम है, या नहीं ? यदि है, तो उत्पत्तिके पहले मौजूद होनेसे शब्द नित्य हो गया । यदि नहीं है, तो हेतु आश्रयासिद्ध हो गया । यह उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि उत्पत्तिके पहले तो वह शब्द ही नहीं था, फिर कृत्रिम अकृत्रिमका प्रश्न ही क्या ? ( १४ ) व्याप्तिके मिथ्या सन्देह बतला कर वादीके पक्षका खंडन करना, संशयसमा जाति है । जैसे, कार्य होनेसे शब्द नित्य है, तो यह कहना, कि इन्द्रियका विषय होनेसे शब्दकी अनित्यतामें सन्देह है । क्योंकि इन्द्रियोंके विषय नित्य भी होते हैं ( जैसे गोत्व, घटत्व आदि सामान्य ), और अनित्य भी होते हैं ( जैसे घट, पट आदि ) । यह संशय ठीक नहीं, क्योंकि जब तक कार्यत्व और अनित्यत्वकी व्याप्ति खंडित न की जाय, तब तक वहां संशयका प्रवेश हो ही नहीं सकता । कार्यत्वकी व्याप्ति यदि नित्यत्व और अनित्यत्व दोनोंके साथ हो, तो संशय हो सकता है, अन्यथा नहीं । लेकिन कार्यत्वकी व्याप्ति दोनोंके साथ हो ही नहीं सकती । ( १५ ) मिथ्या व्याप्तिके ऊपर अवलम्बित दूसरे अनुमानसे दोष देना, प्रकरणसमा जाति है । जैसे, यदि अनित्य ( घट ) के साधर्म्यसे कार्यत्व हेतु शब्दकी अनित्यता सिद्ध करता है, तो गोत्व आदि सामान्यके साधर्म्यसे ऐन्द्रियकत्व ( इन्द्रियका विषय होना ) हेतु नित्यताको सिद्ध करे । इस लिये दोनों पक्ष बराबर कहलाये । यह असत्य उत्तर है, क्योंकि अनित्यत्व और कार्यत्वकी तो व्याप्ति है, लेकिन ऐन्द्रियकत्व और नित्यत्वकी व्याप्ति कहां है ? ( १६ ) मूल आदि कालकी असिद्धि बतला कर हेतु मात्रको हेतु कहना, अहेतुसमा जाति है । जैसे, हेतु साध्यके पहले होता है, या पीछे होता है, या साथ होता है ? पहले तो हो नहीं सकता, क्योंकि जब साध्य ही नहीं, तब साधक किसका ? न पीछे हो सकता है, क्योंकि जब साध्य ही नहीं रहा, तब वह सिद्ध किसे करेगा ? अथवा जिस समय साध्य था, उस समय यदि साधन नहीं था, तो वह साध्य

कैसे कहलाया ? दोनों एक साथ भी नहीं बन सकते, क्योंकि उस समय यह सन्देह हो जायगा, कि कौन साध्य है, कौन साधक है ? जैसे, विंध्याचलसे हिमालयकी और हिमालयसे विंध्याचलकी सिद्धि करना अनुचित है, उसी तरह एक कालमें होनेवाली वस्तुओंको साध्य-साधक ठहराना अनुचित है। यह असत्य उत्तर है, क्योंकि इस प्रकार त्रिकालकी असिद्धि बतलानेसे जिस हेतुके द्वारा जातिवादीने हेतुको अहेतु ठहराया है, वह हेतु (जातिवादीका त्रिकालसिद्धि हेतु) भी अहेतु ठहर गया, और जातिवादीका वक्तव्य अपने आप खंडित हो गया। दूसरी बात यह है, कि कालभेद होनेसे या अभेद होनेसे अविनाभाव संबंध बिगड़ता नहीं है, यह बात पूर्वचर, उत्तरचर, सहचर, कार्य, कारण, आदि हेतुओंके स्वरूपसे स्पष्ट विदित हो जाती है। जब अविनाभाव संबंध नहीं मिटता, तब हेतु, अहेतु कैसे कहा जा सकता है ? कालकी एकतासे साध्य-साधनमें सन्देह नहीं हो सकता, क्योंकि दो वस्तुओंके अविनाभावमें ही साध्य-साधनका निर्णय हो जाता है। अथवा दोमेंसे जो असिद्ध हो वह साध्य, और जो सिद्ध हो, उसे हेतु मान लेनेसे संदेह मिट जाता है। (१७) अर्थापत्ति दिखला कर मिथ्या दूषण देना, अर्थापत्तिसमा जाति है। जैसे, यदि अनित्यके साधर्म्य (कृत्रिमता) से शब्द अनित्य है, तो इसका मतलब यह हुआ कि नित्य (आकाश) के साधर्म्य (स्पर्श रहितता) से नित्य है, यह उत्तर असत्य है, क्योंकि स्पर्श रहित होनेसे ही कोई नित्य कहलाने लगे, तो सुख वगैरह भी नित्य कहलाने लगे। (१८) पक्ष और दृष्टांतमें अविशेषता देख कर किसी अन्य धर्मसे सब जगह (विपक्षमें भी) अविशेषता दिखला कर साध्यका आरोप करना, अविशेषसमा जाति है। जैसे, शब्द और घटमें कृत्रिमतासे अविशेषता होनेसे अनित्यता है, तो सब पदार्थोंमें सत्व धर्मसे अविशेषता है, इस लिये सभी (आकाशादि-विपक्ष भी) अनित्य होना चाहिये। यह असत्य उत्तर है, क्योंकि कृत्रिमताका अनित्यताके साथ अविनाभाव संबंध है, लेकिन सत्वका अनित्यताके साथ नहीं है। (१९) साध्य और साध्यविशुद्ध, इन दोनोंके कारण दिखला कर मिथ्या दोष देना, उपपत्तिसमा जाति है। जैसे, यदि शब्दके अनित्यत्वमें कृत्रिमता कारण है, तो उसके नित्यत्वमें स्पर्श रहितता कारण है। यहां जातिवादी अपने शब्दसे अपनी बातका विरोध करता है। जब उसने शब्दके अनित्यत्वका कारण मान लिया, तो नित्यत्वका कारण कैसे मिल सकता है ? दूसरी बात यह है, कि स्पर्श रहितताकी नित्यत्वके साथ व्याप्ति नहीं है। (२०) निर्दिष्ट कारण (साध्यकी सिद्धिका कारण-साधन) के अभावमें साध्यकी उपलब्धि बताकर दोष देना, उपलब्धिसमा जाति है। जैसे, प्रयत्नके बाद पैदा होनेसे शब्दको अनित्यत्व कहते हों, लेकिन ऐसे बहुतसे शब्द हैं, जो प्रयत्नके बाद न होनेपर भी अनित्य हैं। मेघ गर्जना आदिमें प्रयत्नकी आवश्यकता नहीं है। यह दूषण मिथ्या है, क्योंकि साध्यके अभावमें साधनके अभावका नियम है, न कि साधनके अभावमें

साध्यके अभावका । अधिके अभावमें नियमने धुंआ नहीं रहता, लेकिन धुंके अभावमें नियमसे अधिका अभाव नहीं कहा जा सकता । ( २१ ) उपलब्धिके अभावमें अनुपलब्धिका अभाव कह कर दूषण देना, अनुपलब्धिममा जाति है । जैसे, किसीने कहा, कि उच्चारणके पहले शब्द नहीं था, क्योंकि उपलब्ध नहीं होता था । यदि कहा जाय, कि उस समय शब्दपर आवरण था, हम लिये अनुपलब्ध था, तो उसका आवरण तो उपलब्ध होना चाहिये । जैसे कपड़ेसे ढकी हुई चीज नहीं दिखती है, तो कपड़ा दिखता है, उसी तरह शब्दका आवरण उपलब्ध होना चाहिये । इसके उत्तरमें जातिवादी कहता है, जैसे आवरण उपलब्ध नहीं होता, उसी तरह आवरणही अनुपलब्धि ( अभाव ) भी तो उपलब्ध नहीं होती । यह उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि आवरणकी अनुपलब्धि नहीं होनेसे ही आवरणकी अनुपलब्धि उपलब्ध हो जाती है ( २२ ) एककी अनित्यतामें सबको अनित्य कह कर दूषण देना, अनित्यसमा जाति है । जैसे, यदि किसी धर्मकी समानतासे आप शब्दको अनित्य सिद्ध करोगे, तो सत्वकी समानतासे सब चीजें अनित्य सिद्ध हो जावेंगी । यह उत्तर ठीक नहीं । क्योंकि वार्ता, प्रतिवादीके शब्दोंमें भी प्रतिज्ञा आदिकी समानता तो है ही, इस लिये जिस प्रकार प्रतिवादी ( जातिज्ञ प्रयोग करनेवाला ) के शब्दोंसे वार्ताका खंडन होगा, उसी प्रकार प्रतिवादीका भी खंडन हो जायगा । हम लिये जहां जहां अविनाभाव हो, वही वही साध्यकी सिद्धि मानना चाहिये, न कि मय जगह । ( २३ ) अनित्यत्वमें नित्यत्वका आरोप करके खंडन करना, नित्यसमा जाति है । जैसे, शब्दको तुम अनित्य सिद्ध करते हो, तो शब्दमें अनित्यत्व नित्य है, या अनित्य ! अनित्यत्व नित्य है, तो शब्द भी नित्य कहलाया ( धर्मके नित्य होनेपर धर्मको नित्य कहना ही पड़ेगा ) । यदि अनित्यत्व अनित्य है, तो शब्द नित्य कहलाया । यह असत्य उत्तर है, क्योंकि जब शब्दमें अनित्यत्व सिद्ध है, तो उसीका अभाव कैसे कहा जा सकता है । दूसरी बात यह है, कि इस मन्त्र को भी वस्तु अनित्य सिद्ध नहीं हो सकेगी । तीसरी बात यह है, कि अनित्यत्व एक धर्म है, अगर धर्ममें भी धर्मकी कल्पना की जायगी, तो अनन्यथा हो जायगी । ( २४ ) कार्यको अभिप्रेक्षित नमान मानना ( क्योंकि दोनोंमें प्रयत्नकी आवश्यकता होती है ) और सिद्ध होनेमें ही मन्त्र हेतुका खंडन करना, फलममा जाति है । जैसे, प्रयत्नके बाद शब्दों उत्पत्ति भी होती है, और अभिव्यक्ति ( प्रगट होना ) भी होती है, फिर शब्द अनित्य जैसे क्या जा सकता है । यह उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि प्रयत्नके अनन्तर होता, मन्त्र अनित्य है, व्यर्थ मन्त्र करना । अभिव्यक्तिकी स्वरूप लाभ नहीं कर सकते । प्रयत्नके पहले शब्द उत्पन्न होता, या मन्त्र आवश्यक होता, तो अभिव्यक्ति करी जा सकती थी । "

तथा विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् । तत्र विप्रतिपत्तिः साधनाभासे साधनबुद्धिः, दूषणाभासे च दूषणबुद्धिरिति । अप्रतिपत्तिः साधनस्यादूषणं, दूषणस्य चानुद्धरणम् । तच्च निग्रहस्थानं द्वाविंशतिविधम् । तद्यथा—प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरम् प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासंन्यासः हेत्वन्तरम् अर्थान्तरम् निरर्थकम् अविज्ञातार्थम् अपार्थक्यम् अप्राप्तकालम् न्यूनम् अधिकम् पुनरुक्तम् अननुभाषणम् अज्ञानम् अप्रतिभा विक्षेपः मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणम् निरनुयोज्यानुयोगः अपसिद्धान्तः हेत्वाभासाश्च ।

विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्तिको निग्रहस्थान कहते हैं । साधनाभासमें साधनकी बुद्धि और दूषणाभासमें दूषणकी बुद्धिको विप्रतिपत्ति, अर्थात् विरुद्धप्रतिपत्ति कहते हैं । तथा प्रतिवादीके साधनको दोष रहित मान लेना, अथवा प्रतिवादीके दूषणको दूर न करना, अप्रतिपत्ति है । निग्रहस्थान बाहस प्रकारका है—१ प्रतिज्ञाहानि, २ प्रतिज्ञान्तर, ३ प्रतिज्ञाविरोध, ४ प्रतिज्ञासंन्यास, ५ हेत्वन्तर, ६ अर्थान्तर, ७ निरर्थक, ८ अविज्ञातार्थ, ९ अपार्थक्य, १० अप्राप्तकाल, ११ न्यून, १२ अधिक, १३ पुनरुक्त, १४ अननुभाषण, १५ अज्ञान, १६ अप्रतिभा, १७ विक्षेप, १८ मतानुज्ञा, १९ पर्यनुयोज्योपेक्षण, २० निरनुयोज्यानुयोग, २१ अपसिद्धान्त, २२ हेत्वाभास । इनमें अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण छह अप्रतिपत्तिसे, और बाकी सोलह विप्रतिपत्तिसे होते हैं ।

तत्र हेतावनैकान्तिकीकृते प्रतिदृष्टान्तधर्मं स्वदृष्टान्तेऽभ्युपगच्छतः प्रतिज्ञाहानिर्नाम निग्रहस्थानम् । यथा अनित्यः शब्दः, ऐन्द्रियकत्वाद्, घटवदिति प्रतिज्ञासाधनाय वादी वदन्, परेण सामान्यमैन्द्रियकमपि नित्यं दृष्टमिति हेतावनैकान्तिकीकृते, यथेवं ब्रूयात् सामान्यवद् घटोऽपि नित्यो भवत्विति, स एवं ब्रुवाणः शब्दाऽनित्यत्वप्रतिज्ञां जह्यात् । प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे परेण कृते तत्रैव धर्मिणि धर्मान्तरं साधनीयमभिदधतः प्रतिज्ञान्तरं नाम निग्रहस्थानं भवति । अनित्यः शब्दः, ऐन्द्रियकत्वादित्युक्ते, तथैव सामान्येन व्यभिचारे चोदिते, यदि ब्रूयाद् युक्तं यत् सामान्यमैन्द्रियकं नित्यम्, तद्धि सर्वगतम्, असर्वगतस्तु शब्द इति । तदिदं शब्देऽनित्यत्वलक्षणपूर्वप्रतिज्ञातः प्रतिज्ञान्तरमसर्वगतः शब्द इति निग्रहस्थानम् । अनया दिशा शेषाप्यपि विंशतिर्ज्ञेयानि । इह तु न लिखितानि, पूर्वहेतोरेव । इत्येवं मायाशब्देनात्र छलादित्रयं सूचितम् । तदेवं परवञ्चनात्मकान्यापि छलजातिनिग्रहस्थानानि तत्स्वरूपतयोपदिशतो अक्षपादपूर्वैराग्यव्यावर्णनं तमसः प्रकाशात्मकत्वप्रख्यापनमिव कथमिव नोपहसनीयम् ॥ इति काव्यार्थः ॥ १० ॥

(१) प्रतिवादीद्वारा हेतुके अनैकांतिक सिद्ध किये जानेपर वादीद्वारा विरोधीके दृष्टांतका धर्म अपने दृष्टांतमें स्वीकार किये जानेको, प्रतिज्ञाहानि कहते हैं। जैसे, वादीने कहा, 'शब्द अनित्य है, क्योंकि वह इन्द्रियका विषय है, घटकी तरह'। इसपर प्रतिवादी कहता है, कि यह अनुमान अनैकांतिक हेत्वाभास है, क्योंकि सामान्य (जाति) भी इन्द्रियोंका विषय है, लेकिन वह नित्य है। इससे वादीके पक्षकी पराजय होती है, लेकिन वादी पराजय न मान कर कहता है, कि 'सामान्यकी तरह घट भी नित्य रहे'। इस प्रकार वादी अपनी अनित्यत्वकी प्रतिज्ञाको छोड़ देता है। (२) प्रतिज्ञाके स्रष्टित होनेपर धर्ममें दूसरे धर्मको स्वीकार करनेको, प्रतिज्ञान्तर कहते हैं। जैसे, 'शब्द अनित्य है, क्योंकि वह इन्द्रियका विषय है, घटकी तरह,' इस अनुमानमें प्रतिज्ञाके स्रष्टित होनेपर यह कहना, कि सामान्य जो इन्द्रियोंका विषय होकर नित्य है, वह सर्वव्यापक है, परन्तु शब्द तो घटके समान असर्वगत है, इस लिये उसीके समान अनित्य भी है। यहां शब्दको असर्वगत कह कर दूसरी प्रतिज्ञा की गई, लेकिन इससे पूर्वोक्त व्यभिचार दोषका परिहार नहीं होता।

“(३) प्रतिज्ञा और हेतुका विरोध होना, प्रतिज्ञाविरोध है। जैसे, 'गुण, द्रव्यसे भिन्न है, क्योंकि द्रव्यसे जुदा नहीं माळस होता'। जुदा न माळस होनेसे तो अभिन्नता सिद्ध होती है, न कि भिन्नता। यह विरुद्ध हेत्वाभासके भीतर भी शामिल किया जा सकता है (४) अपनी प्रतिज्ञाका त्याग कर देना, प्रतिज्ञासन्त्यास है। 'मैंने ऐसा कब कहा।' इत्यादि। (५) हेतुके स्रष्टित हो जानेपर उसमें कुछ जोड़ देना हेत्वन्तर है। जैसे, 'शब्द अनित्य है, क्योंकि इन्द्रियका विषय है'। यहां घटत्वमें दोष आया, तो हेतुको बढा दिया, कि सामान्यवाला हो कर जो इन्द्रियका विषय है। घटत्व खुद सामान्य तो है, परन्तु सामान्यवाला नहीं है। अगर इस तरह हेतुमें मनमानी वृद्धि होती रहे, तो व्यभिचारी हेतुमें भी व्यभिचार दोष न दिखलाया जा सकेगा। ज्योंही व्यभिचार दिखलाया गया, कि एक विशेषण जोड़ दिया जाया करेगा। (६) प्रकृत विषय (जिस विषयपर शास्त्रार्थ हो रहा है) से संबंध न रखनेवाली बात करना, अर्थान्तर है। जैसे, वादीने कोई हेतु दिया, और उसका स्रष्टन न हो सका, तो कहने लगे 'हेतु किस भाषाका शब्द है, किस घातुसे निकला है?' इत्यादि। (७) अर्थ रहित शब्दोंका उच्चारण करने लगना, निरर्थक है। जैसे, 'शब्द अनित्य है, क्योंकि क ख ग ड है। जैसे, क छ ज झ ञ आदि'। (८) ऐसे शब्दोंका प्रयोग करना, कि तीन तीन बार कहनेपर भी जिनका अर्थ न तो प्रतिवादी समझे, न कोई समासद समझे, उसे अविज्ञातार्थ कहते हैं। जैसे, 'जंगलके राजाके आकारवालेके खाद्यके शत्रुका शत्रु यहा है'। जंगलका राजा शेर, उसके आकारवाला बिलव, उसका खाद्य मूषक, उसका शत्रु सर्प, उसका शत्रु मोर। (९) पूर्वापर संबंधको छोड़ कर अंडबंड बकना, अपार्थक है। जैसे, 'कलकत्तेमें पानी बरसा, कौओंके दात नहीं होते, बम्बई बड़ा शहर है, यहां दश वृक्ष लगे हैं, मेरा कोट

बिगड़ गया ' इत्यादि । इसे एक तरहका निरर्थक ही समझना चाहिये । ( १० ) प्रतिज्ञा आदिका बेसिलसिले प्रयोग करना, अप्राप्तकाल है । ( ११ ) अनुवादके सिवाय शब्द और अर्थका फिर कहना, पुनरुक्त है । ( १२ ) वादीने तीन बार कहा, परिषदने भी समझ लिया, लेकिन प्रतिवादी उसका अनुवाद न कर पाया, इसे अननुभाषण कहते हैं । ( १३ ) वादीके वक्तव्यको सभा समझ गई, किन्तु प्रतिवादी न समझा तो अज्ञान निग्रहस्थान है । ( १४ ) उत्तर न सूझना अप्रतिभा है । ( १५ ) विपक्षी निग्रहस्थानमें पड़ गया हो, फिर भी यह न कहना, कि तुम्हारा निग्रह हो गया है, यह पर्यनुयोज्योपेक्षण है । ( १६ ) निग्रहस्थानमें न पड़ा हो, फिर भी उसका निग्रह बतलाना, निरनुयोज्यानुयोग है । ( १७ ) अपने पक्षको कमजोर देख कर बात उडा देना, विक्षेप है । जैसे, ' अभी मुझे यह काम करना है, फिर देखा जायगा ' आदि । ( १७ ) अपने पक्षमें दोष स्वीकार करके पर पक्षमें भी वही दोष बताना, मतानुज्ञा है । जैसे, ' अगर हमारे पक्षमें भी यह दोष है, तो आपके पक्षमें भी है ' । ( १९-२० ) पांच अंगों ( प्रतिज्ञा आदि ) से कमका प्रयोग करना, न्यून है, और दो दो तीन तीन हेतु दृष्टांत आदि देना, अधिक है । ( २१ ) स्वीकृत सिद्धातके विरुद्ध बात कहना, अपसिद्धात है । जैसे, ' सत्का उत्पाद नहीं, असत्का विनाश नहीं, ' यह मान करके भी आत्माका नाश कहना । ' ( २२ ) असिद्ध, विरुद्ध अनैकान्तिक, कालात्ययापदिष्ट और प्रकरणसमके भेदसे हेत्वाभास पांच प्रकारका है ।

यहां माया शब्दसे छल, जाति और निग्रहस्थानका सूचन किया गया है । ये छल, जाति और निग्रहस्थान केवल दूसरोंको ठगनेके लिये हैं, परन्तु तो भी गौनम ऋषिने इनका तत्त्व रूपसे उपदेश किया है । इस प्रकारके उपदेश देनेवाले गौतम ऋषिको वीतराग कहना अंधकारको प्रकाश कहनेके समान होनेसे हास्यास्पद है । यह श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—इस श्लोकमें यौग नामसे कहे जानेवाले नैयायिकोंके प्रमाण, प्रमेय आदि पदार्थोंका खण्डन किया गया है । ग्रंथकारका कहना है, कि नैयायिकोंके सोलह पदार्थोंमें गिने जानेवाले छल, जाति और निग्रहस्थान बिलकुल अनुपादेय हैं, इनके ज्ञानसे मुक्ति नहीं हो सकती । तथा मुक्ति प्राप्त करनेके लिये ज्ञान और क्रिया दोनोंकी आवश्यकता होती है, केवल सोलह पदार्थोंके ज्ञान मात्रसे मुक्ति संभव नहीं ।

( १ ) क—जो पदार्थोंके ज्ञानमें हेतु हो, उसे प्रमाण कहते हैं ( अर्थोपलब्धि हेतुः प्रमाणम्—वात्स्यायनभाष्य ) । ख—सम्यक् अनुभवको प्रमाण कहते हैं ( सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम्—भासर्वज्ञ—न्यायसार ) । नैयायिकोंके ये दोनों प्रमाणके लक्षण दोषपूर्ण हैं, क्योंकि नैयायिक लोग इन्द्रिय और पदार्थोंके संनिकर्षको ही प्रमाण मानते हैं,

इन्द्रिय और पदार्थोंके संबन्धसे उत्पन्न होनेवाले प्रत्यक्षके कारण ज्ञानको प्रमाण नहीं मानते । परन्तु इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष होनेपर भी ज्ञानका अभाव होनेसे पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । तथा 'पदार्थोंके ज्ञानमें हेतु' को प्रमाण माननेपर, यदि निमित्त मात्रको ही हेतु कहा जाय, तो कर्ता, कर्म आदिको भी प्रमाण मानना चाहिये । यदि 'हेतु' का अर्थ करण हो, तो फिर ज्ञानको ही प्रमाण मानना चाहिये, क्योंकि ज्ञान ही पदार्थोंके जाननेमें साधकतम है । इस लिये 'स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणं' ही प्रमाणका निर्दोष लक्षण है ।

( २ ) नैयायिकोंके आत्मा, शरीर आदिके भेदसे चारह प्रकारके प्रमेयकी मान्यता भी ठीक नहीं है । क्योंकि शरीर आदिका आत्मामें अन्तर्भाव हो जाता है, तथा प्रेत्यमाव (पुनर्जन्म) और अपवर्गा (मोक्ष) भी आत्माकी ही अवस्था हैं । तथा, आत्मा प्रमेय नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वह प्रमाता है । दोष मनकी क्रिया है, उसका प्रवृत्तिमें अन्तर्भाव हो जाता है । दुःख और इन्द्रियार्थ फलमें गर्मित हो जाते हैं, इसे जयन्तने भी स्वीकार किया है । अतएव 'द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयं' यही प्रमेयका लक्षण मानना निर्दोष है ।

( ३ ) छल, जाति और निग्रहस्थान दूसरोंको केवल ठगनेके साधन हैं, इस लिये इन्हें तत्त्व नहीं कहा जा सकता । अतएव इनके ज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति नहीं हो सकती है ।

अधुना धीर्मांसकभेदाभिमतं वेदविहिताहिंसाया धर्महेतुत्वमुपपत्तिपुरःसरं निरस्यन्नाह—

अब वेदमें कही हुई हिंसा धर्मका कारण नहीं होती, इसका युक्तिपूर्वक खंडन करते हैं—

न धर्महेतुर्विहितापि हिंसा नोत्सृष्टमन्यार्थमपोद्यते च ।

स्वपुत्रघाताद् नृपतित्वलिप्सा सब्रह्मचारी स्फुरितं परेषाम् ॥ ११ ॥

श्लोकार्थ—वेदमें कही हुई हिंसा भी धर्मका कारण नहीं है । यदि कहो, कि यहां सामान्य विधिको छोड़ कर अपवाद विधिसे हिंसाका प्रतिपादन किया गया है, तो यह कहना अपने पुत्रको मार कर राजा बननेकी इच्छाके समान है ।

इह खल्वर्चिर्मार्गप्रतिपक्षधूममार्गाश्रिता जैमिनीया इत्यमाचक्षते । या हिंसा गाढर्थाद् व्यसनितया वा क्रियते सैवाधर्मानुबन्धहेतुः, प्रमादसंपादितत्वात् । शौनिक-

१ अग्निर्व्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् । तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥

इत्यर्चिर्मार्गः । अयमेवोत्तरमार्ग इत्यभिधीयते । भगवद्गीता ८-२४ ।

२ धूमो रात्रिस्तया कृष्ण षण्मासा दक्षिणायनम् । तत्र चान्द्रमस ज्योतिर्वीगी प्राप्य निवर्तते ॥

इति धूममार्गः । अयमेव दक्षिणमार्ग इत्यप्यभिधीयते । भगवद्गीता ८-२५ ।



लुब्धकादीनामिव । वेदविहिता तु हिंसा प्रत्युत धर्महेतुः, देवतातिथिपितृणां प्रीतिसं-  
पादकत्वात्, तथाविधपूजोपचारवत् । न च तत्प्रीतिसंपादकत्वमसिद्धम् । कारीरीप्रभृति-  
यज्ञानां स्वसाध्ये वृष्ट्यादिफले यः स्वत्वव्यभिचारः, स तत्प्रीणितदेवताविशेषान्तु-  
ग्रहहेतुकः । एवं त्रिपुरारणवर्णितच्छगलजाङ्गलहोमात् परराष्ट्रवशीकृतिरपि तदनुकूलि-  
तदैवतप्रसादसंपाद्या । अतिथिप्रीतिस्तु मधुपर्कसंस्कारादिसमास्वादजा प्रत्यक्षोपलक्ष्यैव ।  
पितृणामपि तत्तदुपयाचितश्राद्धादिविधानेन प्रीणितात्मनां स्वसन्तानवृद्धिविधानं  
साक्षादेव वीक्ष्यते । आगमश्चात्र प्रमाणम् । स च देवप्रीत्यर्थमश्वमेधगोमेधनरमेधादि-  
विधानाभिधायकः प्रतीत एव । अतिथिविषयस्तु—“ महोक्षं वा महाजं वा श्रोत्रिया-  
योपकल्पयेत् । ” इत्यादिः । पितृप्रीत्यर्थस्तु—

“ द्वौ मांसौ मत्स्यमांसेन त्रीन् मासान् हारिणेन तु ।

औरभ्रेणाय चतुरः शकृन्नेनेह पञ्च तु ” ॥ इत्यादिः ।

व्याख्यार्थ—पूर्वमीमांसक—हिंसाजीवी व्याध आदिकी हिंसाकी तरह लोभ अथवा  
किसी व्यसनसे की हुई हिंसा ही पापका कारण होती है, क्योंकि वह हिंसा प्रमादसे उत्पन्न  
होती है । वेदोंमें प्रतिपादित हिंसा धर्मका ही कारण है, क्योंकि वेदमें कहीं हुई  
पूजा, सेवाकी तरह वेदोक्त हिंसा भी देव, अतिथि और पितरोंको आनन्द देनेवाली होती है ।  
वेदोक्त हिंसाका आनन्ददायकपना असिद्ध नहीं है, क्योंकि कारीरी ( जिस यज्ञके  
करनेसे वृष्टि होती है, उसे कारीरी यज्ञ कहते हैं ) आदि यज्ञोंके करनेसे वृष्टिका होना  
देखा जाता है । वृष्टि होना यज्ञोसे प्रसन्न हुए देवता लोगोंके अनुग्रहका ही फल है । अतएव  
जिस प्रकार कारीरी यज्ञसे देवता लोग प्रसन्न होकर वृष्टि करते हैं, उसी तरह वेदोक्त हिंसा भी  
देवताओंको आनन्द देनेवाली है । इसी प्रकार ‘ त्रिपुरारणव ’ नामक मंत्रशास्त्र संबंधी ग्रंथमें  
कहे हुए बकरे और हरिणका मांस होम करनेसे आनन्दित देवताओंकी कृपासे ही दूसरे  
देश वशमें किये जाते हैं । तथा मधुपर्क ( दही और मांस युक्त पूजाको मधुपर्क  
कहते हैं ) से अतिथि लोग प्रसन्न होते हैं । इसी प्रकार पितर भी श्राद्धसे प्रसन्न होकर  
अपनी संतानकी वृद्धि करते हुए देखे जाते हैं । आगममें भी कहा है, देवताओंको प्रसन्न  
करनेके लिये अश्वमेध, गोमेध नरमेध आदि यज्ञ करने चाहिये । “ अतिथिको प्रसन्न  
करनेके लिये श्रोत्रिय ( वेदपाठी ) को बड़ा बैल अथवा घोडा मार कर देना चाहिये । ”

१ कं जलमृच्छतीति करो जलदस्तमीरयति प्रेरयतीति कारीरी । २मन्त्रशास्त्रविषयको निबन्धः ।

३ दधि सर्पिः जल क्षौद्र सितैताभिस्तु पंचभिः प्रोच्यते मधुपर्कस्तु सर्वदेवौघतृप्ये ॥ कालिकापुराणे ।  
४ एतरेयब्राह्मणे ४, श्रौतसूत्रे । ५ मनुस्मृतौ पंचमाध्यायिः आपस्तम्बगृह्यसूत्रे । ६ याज्ञवल्क्यस्मृतौ  
आचाराध्यायः १०९ । ७ एका शाखा सकल्पा वा पट्टभिरङ्गैरधीत्य वा । पट्टकर्मनिरतो विप्र भ्रात्रियौ  
नाम धर्मवित् ॥ ८ मनुस्मृतौ तृतीयाध्याये । ९ मनुस्मृतिः ३-२६८ ।

तथा, “मच्छलीके मांससे दो, हरिणके मांससे तीन, मेढेके मांससे चार, और पक्षीके मांससे पांच माहिने तक पितरोकी तृप्ति होती है।”

एवं पराभिप्रायं हृदि संप्रधार्याचार्यः प्रतिविधत्ते न धर्मेत्यादि । विहितापि—वेद-प्रतिपादितापि । आस्तां तावदविहिता हिंसा—प्राणिप्राणव्यपरोपणरूपा । न धर्महेतुः—न धर्मानुबन्धनिबन्धनम् । यतोऽत्र प्रकट एव स्ववचनविरोधः । तथाहि । ‘हिंसा चेद् धर्महेतुः कथम्,’ ‘धर्महेतुश्चेद् हिंसा कथम् ।’ “श्रूयतां धर्मसर्वस्वं श्रुत्वा चैवावधार्यताम्” इत्यादिः । न हि भवति माता च, बन्ध्या चेति । हिंसा कारणं, धर्मस्तु तत्कार्यमिति पराभिप्रायः । न चायं निरपायः । यतो यद् यस्यान्वयव्यतिरेकावनुविधत्ते तत् तस्य कार्यम्, यथा मृत्पिण्डादर्घटादिः । न च धर्मो हिंसात एव भवतीति प्रातीतिकम् तपोविधानदानध्यानादीनां तदकारणत्वप्रसङ्गात् ॥

जैन—वेदोंमें प्रतिपादित प्राणियोंके प्राणोंको नाश करनेवाली हिंसा धर्मका कारण नहीं हो सकती, क्योंकि हिंसाको धर्म प्रतिपादन करना साक्षात् अपने वचनोंका विरोध करना है । क्योंकि जो हिंसा है, वह धर्मका कारण नहीं हो सकती, और जो धर्मका कारण है, उसे हिंसा नहीं कह सकते । कहा भी है “धर्मका सार छुनकर उसे ग्रहण करना चाहिये । (अपने प्रति-कूल बातोंको कमी दूसरोंके लिये न करना चाहिये)।” जिस प्रकार कोई स्त्री एक ही समय माता और बन्ध्या दोनों नहीं हो सकती, उसी तरह हिंसाका हिंसा और धर्म रूप होना परस्पर विरुद्ध है । अतएव हिंसा और धर्मको कारण और कार्य रूपसे प्रतिपादन करनेवाले मीमांसकोंका मत निर्वोष नहीं है । जो जिसके अन्वय और व्यतिरेकसे संबद्ध होता है, वह उसका कार्य होता है, जैसे मिट्टीका पिंड और घड़ा दोनोंमें अन्वय-व्यतिरेक संबंध है, इस लिये घड़ा मिट्टीके पिंडका कार्य है । परन्तु जिस प्रकार मिट्टीके पिंड होनेपर ही घट होता है, वैसे हिंसाके होनेपर ही धर्म होता है, ऐसा अनुभवमें नहीं आता । क्योंकि केवल हिंसाको धर्म माननेपर अहिंसा रूप तप, ध्यान, दान आदि धर्मके कारण नहीं कहे जा सकते ।

अथ न वयं सामान्येन हिंसां धर्महेतुं ब्रूमः, किन्तु विशिष्टामेव । विशिष्टा च सैव या वेदविहिता इति चेत्, ननु तस्या धर्महेतुत्वं किं बध्यजीवानां मरणाभावेन, मरणेऽपि तेषामार्चध्यानाभावात् सुगतिलाभेन वा ? नाद्यः पक्षः । प्राणत्यागस्य तेषां साक्षादवेक्ष्यमाणत्वात् । न द्वितीयः । परचेतोवृत्तीनां दुर्लक्षतयार्चध्यानाभावस्य वाङ्मात्रत्वात् । प्रत्युत हा कष्टमस्ति न कोपि कारुणिकः शरणम्, इति स्वभाषया विरस-मारसत्सु तेषु वदनदैन्यनयनतरलतादीनां लिङ्गानां दर्शनाद् दुर्ध्यानस्य स्पष्टमेव निष्टङ्क्यमानत्वात् ॥

शंका—हम लोग सामान्य हिंसाको धर्म नहीं मानते, किंतु विशिष्ट हिंसाको ही धर्म कहते हैं। वेदमें प्रतिपादित हिंसा विशिष्ट हिंसा है। समाधान—आप लोग हिंसाको धर्म क्यों कहते हैं? वध किये जानेवाले प्राणियोंका मरण नहीं होता, क्या इस लिये हिंसा धर्म है, अथवा प्राणियोंके मरणके समय उनके परिणामोंमें आर्तध्यान न होनेसे उन्हें स्वर्ग मिलता है, इस लिये हिंसा धर्म है? यदि कहो, कि वेदोक्त विधिसे प्राणियोंको मारनेपर उनका मरण नहीं होता, तो यह ठीक नहीं। क्योंकि प्राणियोंका मरण प्रत्यक्षसे देखनेमें आता है। यदि कहो, कि वेदोक्त विधिसे प्राणियोंके मारे जानेपर उनके आर्तध्यान नहीं होता, तो यह भी केवल कथन मात्र है। क्योंकि हृदय द्रावक भाषासे आक्रन्दन करते हुए प्राणियोंके मुखकी दीनता, नेत्रोंकी चंचलता आदिसे उनके दुर्घ्यानका स्पष्ट रूपसे पता लगता है।

अथेत्थमाचक्षीथाः यथा अयःपिण्डो गुरुतया मज्जनात्मकोऽपि तनुतरपत्रादिकरणेन संस्कृतः सन् जलोपरि प्लवते, यथा च मारणात्मकमपि विषं मन्त्रादिसंस्कारविशिष्टं सद्गुणाय जायते, यथा वा दहनस्वभावोऽप्यग्निः सत्यादिप्रभावप्रतिहतशक्तिः सन् न हि प्रदहति। एवं मन्त्रादिविधिसंस्काराद् न खलु वेदविहितो हिंसादोषपोषाय। न च तस्याः कुत्सितत्वं शङ्कनीयम्। तत्कारिणां यात्रिकानां लोके पूज्यत्वदर्शनादिति। तदेतद् न दक्षणां क्षमते क्षोदम्। वैधर्म्येण दृष्टान्तानामसाधकतमत्वात्। अयःपिण्डादयो हि पत्रादिभावान्तरापन्नाः सन्तः सलिलतरणादिक्रियासमर्थाः। न च वैदिकमन्त्रसंस्कारविधिनापि विश्वस्यमानानां पशूनां काचिद् वेदानुत्पादादिरूपा भावात्तरापत्तिः प्रतीयते। अय तेषां वधानन्तरं देवत्वापत्तिर्भावान्तरमस्त्येवेति चेत् किमत्र प्रमाणम्। न तावत् प्रत्यक्षम्। तस्य संबद्धवर्तमानार्थग्राहकत्वात्। “सम्बद्धं वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिना।” इति वचनात्। नाप्यनुमानम्। तत्प्रतिबद्धलिङ्गानुपलब्धेः। नाप्यागमः। तस्याद्यापि विवादास्पदत्वात्। अर्थापच्युत्पमानयोस्त्वनुमानान्तर्गततया तद्दूषणेनैव गतार्थत्वम् ॥

शंका—जिस प्रकार भारी लोहका पिंड पानीमें डूबनेवाला होनेपर भी हलके हलके पतरोंके रूपमें परिणत होकर जहाजके रूपमें पानीके ऊपर तैरता है, अथवा जिस तरह मंत्रके प्रभावसे मारनेवाला विष भी शरीरको आरोग्य प्रदान करता है, अथवा जिस तरह दहनशील अग्नि सत्य आदिके प्रभावसे दहन स्वभावको छोड़ देती है, उसी तरह मन्त्रादि विधिसे वेदोक्त हिंसा भी पाप बंधका कारण नहीं होती। यह वेदोक्त हिंसा निन्दनीय भी नहीं कही जा सकती, क्योंकि इस हिंसाके कर्त्ता याज्ञिक लोग संसारमें पूज्य दृष्टिसे देखे जाते हैं। समाधान—यह ठीक नहीं। आपके लोह पिंड आदिके दृष्टांत विषम हैं, इस लिये इन दृष्टांतोंसे हेतुकी सिद्धि नहीं होती। क्योंकि

जिस प्रकार लोह पिंड अवस्थान्तरको घ्रास होकर जहाजके रूपमें पानीपर तैर सकता है, उस तरह वैदिक विधिसे मंत्र आदिके द्वारा मारे जाते हुए प्राणियोंकी वेदना दूर नहीं होती। यदि आप लोग कहें, कि वेदोक्त विधिसे वध किये जानेवाले प्राणियोंको स्वर्गकी प्राप्ति होती है, तो इस कथनमें कोई प्रमाण नहीं है। यह प्राणियोंकी स्वर्ग-प्राप्ति प्रत्यक्ष प्रमाणसे नहीं जानी जा सकती, क्योंकि प्रत्यक्ष केवल चक्षु आदि इन्द्रियोंसे संबद्ध वर्तमान पदार्थको ही जानता है। कहा भी है “ प्रत्यक्ष चक्षु आदिसे संबद्ध वर्तमान पदार्थको ही जानता है। ” अनुमानसे भी प्राणियोंकी स्वर्ग-प्राप्ति सिद्ध नहीं होती, क्योंकि अनुमानका साधक कोई हेतु नहीं है। आगमके विवादास्पद होनेसे आगमसे भी इसकी सिद्धि नहीं हो सकती। अर्थापत्ति और उपमान अनुमानके भीतर ही गर्भित हो जाते हैं, इस लिये अर्थापत्ति और उपमान प्रमाणसे भी वेदोक्त रीतिसे वध किये हुए प्राणियोंका स्वर्ग पाना सिद्ध नहीं किया जा सकता।

अथ भवतामपि जिनायतनादिविधाने परिणामविशेषात् पृथिव्यादिजन्तुजातघातनमपि यथा पुण्याय कल्प्यते इति कल्पना, तथा अस्माकमपि किं नेष्यते। वेदोक्तविधिविधानरूपस्य परिणामविशेषस्य निर्विकल्पं तत्रापि भावात्। नैवम्। परिणामविशेषोऽपि स एव शुभफलो, यत्रानन्योपायत्वेन यतनयाप्रकृष्टप्रतन्नुचैतन्यानां पृथिव्यादिजीवानां वधेऽपि स्वल्पपुण्यव्ययेनापरिमितसुकृतसंप्राप्तिः, न पुनरितरः। भवत्पक्षे तु सत्त्वपि तच्चच्छ्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासप्रतिपादितेषु स्वर्गावाप्त्युपायेषु तांस्तान् देवान्नुद्दिश्य प्रतिप्रतीकं कर्तनकदर्थनया कान्दिशीकान् कृपणपञ्चेन्द्रियान् शौनिकाधिकं मारयतां कृत्स्नसुकृतव्ययेन दुर्गतिमेवानुकूलयतां दुर्लभः शुभपरिणामविशेषः। एवं च यं कश्चन पदार्थं किञ्चित्साधर्म्यद्वारेणैव दृष्टान्तीकुर्वतां भवतामपिप्रसङ्गः सङ्गच्छते ॥

शंका—जिस प्रकार पृथिवी आदि जीवोंका घात होनेपर भी जैन मंदिरोंका निर्माण परिणामोंकी शुद्धिका कारण होकर पुण्य रूप ही माना जाता है, उसी तरह विधिसे की हुई वेदोक्त हिंसामें परिणामोंकी विशुद्धता होनेसे पुण्य ही होता है। समाधान—यह ठीक नहीं है। क्योंकि मंदिरोंके निर्माण करनेमें अत्यंत अल्प ज्ञानके धारक पृथिवी आदि जीवोंका वध अनिवार्य है, तथा पृथिवी आदिके वध करनेपर अल्प पुण्यके नाश होनेपर अपरिमित पुण्यकी प्राप्ति होती है। परन्तु आप लोगोंके मतमें श्रुति, स्मृति, पुराण, इतिहासमें यम, नियमादिसे स्वर्गकी प्राप्तिका प्रतिपादन किया गया है, इस लिये देवी-देवताओंके उद्देश्यसे अपने शरीरके काटे जानेके भयसे विह्वल, निस्सहाय पंचेन्द्रिय जीवोंको कसाईसे भी अधिक क्रूरतासे मारनेवाले पुरुषोंके दुर्गतिको ले जानेवाले

परिणामोको शुभ परिणाम नहीं कहा जा सकता । अतएवं थोड़ा बहुत सा दृश्य देख कर किसीको दृष्टांत बनाना ठीक नहीं है ।

न च जिनायतनविधापनादौ पृथिव्यादिजीववधेऽपि न गुणः । तथाहि तद्दर्शनाद् गुणानुरागितया भव्यानां बोधिलोभः, पूजातिशयविलोकनादिना च मनःप्रसादः, ततः समौधिः, ततश्च क्रमेण निःश्रेयसप्राप्तिरिति । तथा च भगवान् पञ्चलिङ्गीकारः—

“ पुढर्वाइयाण जइवि हु होइ विणासो जिणालयाहिन्तो ।

तव्विसया वि सुदिद्विस्स णियमओ अत्थि अणुकंपा ॥ १ ॥

एयाहिंतो बुद्धा विरया रक्खन्ति जेण पुढर्वाई ।

इत्तो निव्वाणगया अवाहिया आभवमिमाणं ॥ २ ॥

रोगिसिरावेहो इव सुविज्जकिरिया व सुप्पत्ताओ ।

परिणामसुंदरच्चिय चिद्दा से बाहजोगे वि ॥ ३ ॥ ”

तथा पृथिवी आदि जीवोंके वध होनेपर भी जिन मंदिरके निर्माणमें पुण्य होता है । क्योंकि मंदिरमें जिन प्रतिमाके दर्शनसे भव्य पुरुषोंको सम्यक्त्वकी प्राप्ति होती है, भगवानके पूजातिशयके देखनेसे मन प्रफुल्लित होता है, मनकी प्रफुल्लतासे समता भाव जागृत होता है, और समता भावसे मोक्षकी प्राप्ति होती है । पंचलिङ्गीकार जिनेश्वरसूरिने कहा भी है— “ यद्यपि जिन मंदिरके निर्माणमें पृथ्वी खोदने, ईंट तैयार करने तथा जल सिंचन आदिके कारण पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति और त्रस जीवोंका विधात होता है, तो भी सम्यग्दृष्टी जीवके पृथिवी आदि जीवोंके प्रति दयाका भाव रहता ही है । क्योंकि जिन प्रतिमा आदिके दर्शनसे तत्त्वज्ञानको प्राप्त करनेवाले जीव पृथिवी आदि जीवोंकी रक्षा करते हैं, और मोक्ष जाते हैं । जिस प्रकार किसी रोगीको अच्छा करनेके लिये रोगीकी नसका छेदना, उसे लंबन कराना, कटुक औषधि देना आदि प्रयोग शुभ परिणामोंसे ही किये जाते हैं, उसी प्रकार पृथिवी आदिका वध करके भी जिन मंदिरके निर्माण करनेमें पुण्य ही होता है । ”

इति । वैदिकवधविधाने तु न कश्चित्पुण्यार्जनानुगुणं गुणं पश्यामः । अथ विप्रेभ्यः पुरोडाशादिप्रदानेन पुण्यानुबन्धी गुणोऽस्त्येव इति चेत् । न । पंचित्रसुवर्णादिप्रदानमा-

१ सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्रपरिणामेन भविष्यतीति भव्यः २ बोधनं बोधिः सम्यक्त्वं प्रेत्यजिनधर्मावाप्तिर्वा ।

३ सम्यग्दर्शनादिका मोक्षपद्धतिः ।

४ छाया—पृथिव्यादीना यद्यपि भवत्येव विनाशो जिनालयादिभ्यः । तद्विषयापि सुदृष्टेर्नियमतोऽस्त्यनुकम्पा ॥ एताभ्यो बुद्धा विरता रक्खन्ति येन पृथिव्यादीन् । अतो निर्वाणगता अथापिता आभवमेधाम ॥ रोगिसिरावेहो इव सुवैद्यक्रिया इव सुप्रयुक्ता तु । परिणामसुन्दर इव चेष्टा सा बाधायोगेऽपि ॥

जिनेश्वरसुरिकृतपञ्चलिङ्गीग्रन्थे ५८-५९-६० ।

५ पुरो दास्यते इति पुरोडाशो हुतद्रव्यावधिष्ठम् । यवचूर्णनिर्मितरोटिकाविशेषः ।

त्रेणैव पुण्योपार्जनसम्भवात् । कृपणपशुगणव्यपरोपणसमुत्थं मांसदानं केवलं निर्घृणत्व-  
मेव व्यनक्ति । अथ न प्रदानमात्रं पशुवधक्रियायाः फलं, किन्तु भूत्यादिकम् । यदाह  
श्रुतिः—“ श्वेतं वायव्यमजमालभेत भूतिकामः ” इत्यादि । एतदपि व्यभिचारपिशाच-  
ग्रस्तत्वादप्रमाणमेव । भूतेष्वप्यिकान्तरैरपि साध्यत्वात् । अथ तत्र सत्रे हन्यमानानां  
छागादीनां प्रेत्यसद्गतिप्राप्तिरूपोऽस्त्येवोपकार इति चेत् । बाह्मात्रमेतत् । प्रमाणाभा-  
वात् । न हि ते निहताः पशवः सद्गतिलाभमुदितमनसः कस्मैचिदागत्य तथाभूतमात्मानं  
कथयन्ति । अथास्त्यागमाख्यं प्रमाणम् । यथा—

“ और्ध्व्यः पशवो वृषास्तिर्यञ्चः पक्षिणस्तथा ।

यज्ञार्थं निधनं प्राप्ताः प्राप्नुवन्त्युच्छ्रितं पुनः ” ॥

इत्यादि । नैवम् । तस्य पौरुषेयापौरुषेयविकल्पाभ्यां निराकरिष्यमाणत्वात् ॥

परन्तु वेदोक्त हिंसामें हम कोई पुण्योपार्जनका कारण नहीं देखते । यदि कहो, कि वेदोक्त  
वधके अवसरपर ब्राह्मणोंको पुरोडाश ( होमके बाद वचा हुआ द्रव्य ) देनेसे पुण्य होता है, तो यह भी  
ठीक नहीं । क्योंकि सुवर्ण आदिके दान देनेसे ही पुण्य हो सकता है, मूक पशुओंके मांसका दान  
करना केवल निर्दयतका ही द्योतक है । यदि कहो, कि वेदोक्त रीतिसे पशुवध करनेका फल  
केवल ब्राह्मणोंको पशुओंके मांसका दान करना नहीं, किन्तु उससे विमूर्तिकी प्राप्ति होती है ।  
श्रुतिमें भी कहा है, “ ऐश्वर्य प्राप्त करनेकी इच्छा रखनेवाले पुरुषको वायु देवताके लिये सफेद  
बकरेका यज्ञ करना चाहिये, ” आदि । यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐश्वर्यकी प्राप्ति  
अन्य उपायोंसे भी हो सकती है । यदि कहो, कि यज्ञमें मारे जानेवाले बकरे आदि परलोकमें  
स्वर्ग प्राप्त करते हैं, इस लिये प्राणियोंका उपकार होता है । यह भी ठीक नहीं, क्योंकि  
बकरे आदि यज्ञमें वध किये जानेके बाद स्वर्गको प्राप्त करते हैं, इसमें कोई प्रमाण नहीं  
है । क्योंकि मरनेके बाद स्वर्गमें गये हुए पशु स्वर्गसे आकर बहकें समाचारोंको नहीं  
सुनाते । यदि आप लोग कहें, कि आगममें लिखा है, “ औषधि, पशु, वृष, तिर्यच  
और पक्षी यज्ञमें मृत्युको प्राप्त होकर उच्च गतिको प्राप्त करते हैं, ” अतएव आगमसे इसकी  
प्रमाणता सिद्ध होती है, यह भी ठीक नहीं । क्योंकि हम पौरुषेय और अपौरुषेय आगमका  
आगे खंडन करेंगे । ( देखो इसी कारिकाकी व्याख्या ) ।

न च श्रौतेन विधिना पशुविशंसनविधायिनां स्वर्गावाप्तिरूपकार इति वाच्यम् ।  
यदि हि हिंसयाऽपि स्वर्गप्राप्तिः स्यात्, तर्हि बाढं पिहिता नरकपुरप्रतोल्यः । शौनि-  
कादीनामपि स्वर्गप्राप्तिप्रसङ्गात् । तथा च पठन्ति परमार्थाः—

“ गुपं छित्वा पशून् हत्वा कृत्वा रुधिरकर्दमम् ।

यद्येवं गम्यते स्वर्गे नरके केन गम्यते ” ॥

वेदोक्त विधिसे पशुओको मारनेसे स्वर्गकी प्राप्ति होती है, यह कथन सत्य नहीं है, क्योंकि यदि हिंसासे स्वर्गकी प्राप्ति होने लगे, तो संसारके सभी कसाइयोंको स्वर्ग मिलना चाहिये, तथा इस दशामें स्वर्गका मार्ग ही बन्द हो जायगा। सांख्य लोगोंने कहा भी है, “यदि यूप (यज्ञमें पशुओंको बांधनेकी लकड़ी) को नष्ट करके, पशुओंका वध करके, और रक्तसे पृथ्वीका सिंचन करके स्वर्गकी प्राप्ति हो सकती है, तो फिर नरक जानेके लिये कौनसे मार्ग हैं ?”

किञ्च, अपरिचितास्पष्टचैतन्यानुपकारिपशुर्हिंसनेनापि यदि त्रिदिवपदवीप्राप्तिः, तदा परिचितस्पष्टचैतन्यपरमोपकारिमातापित्रादिव्यापादनं यज्ञकारिणामधिकतरपद-प्राप्तिः प्रसज्यते। अथ “अचिन्त्यो हि मणिमन्त्रौषधीनां प्रभावः” इति वचनाद् वैदिकमन्त्राणामचिन्त्यप्रभावत्वात् तत्संस्कृतपशुवधे संभवत्येव स्वर्गप्राप्तिः, इति चेत्। न। इह लोके विवाहग्रन्थानुष्ठातकर्मदिषु तन्मन्त्राणां व्यभिचारोपलम्भाद् अदृष्टे स्वर्गादावपि तद्व्यभिचारोऽनुमीयते। दृश्यन्ते हि वेदोक्तमन्त्रसंस्कारविशिष्टेभ्योऽपि विवाहादिभ्योऽनन्तरं वैधव्याख्यायुष्कतादारिद्र्याद्युपद्रवविधुराः परःश्रताः। अपरे च मन्त्रसंस्कारं विना कृतेभ्योऽपि तेभ्योऽनन्तरं तद्विपरीताः। अथ तत्र क्रियावैगुण्यं विसंवादहेतुः, इति चेत्। न। संशयानिदृत्तेः। किं तत्र क्रियावैगुण्यात् फले विसंवादः, किं वा मन्त्राणामसामर्थ्याद्, इति न निश्चयः। तेषां फलेनाविनाभावसिद्धेः ॥

तथा, यदि किसी प्रकारका उपकार न करनेवाले छोटे छोटे मूक प्राणियोंके वधसे भी स्वर्गकी प्राप्ति होना संभव है, तो महान उपकार करनेवाले अपने माता पिताके वध करनेसे याज्ञिक लोगोंको स्वर्गसे भी अधिक फल मिलना चाहिये। यदि आपलोग कहें, कि “मणि, मंत्र और औषधका प्रभाव अचिन्त्य है,” इस लिये वैदिक मंत्रोंका भी अचिन्त्य प्रभाव है, अतएव मंत्रोंसे संस्कृत पशुओका वध करनेसे पशुओको स्वर्ग मिलता है, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि वैदिक विधिके अनुसार विवाह कर्म आदिके किये जानेपर भी बहुतसी स्त्रियां विधवा हो जाती हैं, तथा बहुतसे मनुष्य अल्पायु, दरिद्रता आदि उपद्रवोंसे पीडित रहते हैं। तथा विवाह आदिके वैदिक विधिसे सम्पादित न होनेपर भी स्त्री और पुरुष आनन्दसे जीवन यापन करते हैं, इस लिये वैदिक मंत्रोंसे संस्कृत वध किये जानेवाले पशुओको स्वर्गकी प्राप्ति स्वीकार करना ठीक नहीं है। यदि आप लोग कहें, कि मंत्रोंका पूरा असर होता है, लेकिन यदि मंत्रोंकी ठीक ठीक विधि नहीं की जाय, तो मंत्रोंका असर नहीं रहता, यह कथन भी ठीक नहीं। क्योंकि मंत्रोंकी विधिमें हेरफार होनेसे मंत्रोंका प्रभाव नष्ट हो जाता है, अथवा स्वयं मंत्रोंमें ही प्रभाव दिखानेकी असमर्थता है, यह कैसे निश्चय हो !

अथ यथा युष्मन्मते “ आरोग्यबोधिद्वारं समाहिवरमुत्तमं दिंतु ” इत्यादीनां वाक्यानां लोकान्तर एव फलमिष्यते, एवमस्पदभिमत्तवेदवाक्यानामपि नेह जन्मनि फलमिति किं न प्रतिपद्यते । अतश्च विवाहादौ नोपलम्भावकाशः, इति चेत् । अहो वचनवैचित्र्यं । यथा वर्तमानजन्मनि विवाहादिषु प्रयुक्तैर्मन्त्रसंस्कारैरागामिनि जन्मनि तत्फलम्, एवं द्वितीयादिजन्मान्तरेष्वपि विवाहादीनामेव प्रवृत्तिधर्मोणां पुण्यहेतुत्वाङ्गीकारेऽनन्तभवानुसन्धानं प्रसज्यते । एवं च न कदाचन संसारस्य परिसमाप्तिः । तथा च न कस्यचिदपवर्गप्राप्तिः । इति प्राप्तं भवदभिमत्तवेदस्यापर्यवसितसंसारबल्ली-मूलकन्दत्वम् । आरोग्यादिप्रार्थना तु असत्यामृषाभाषापरिणामविशुद्धिकारणत्वाद् न दोषाय । तत्र हि भावारोग्यादिकमेव विवक्षितम्, तच्च चातुर्गतिकसंसारलक्षणभावरोगपरिहृत्यस्वरूपत्वाद् उत्तमफलम् । तद्विषया च प्रार्थना कथमिव विवेकिनामनादरणीया । न च तज्जन्यपरिणामविशुद्धेस्तत्फलं न प्राप्यते । सर्ववादिनां भावशुद्धैरपवर्गफलसम्पादनेऽविप्रतिपत्तेरिति ॥

शंका—जिस प्रकार जैनमतमें “ आरोग्य, सम्यक्त्व तथा समाधिको प्रदान करो ” इत्यादि स्तुतियोंसे दूसरे लोकमें फल मिलना कहा जाता है, उसी तरह हमारे मानेमें हुए वेद वाक्योंका और विवाह आदि मंत्रोंका भी परलोकमें ही फल मिलता है । समाधान—यदि आप लोग इस जन्ममें विवाह आदिमें प्रयुक्त मंत्रोंका फल आगामी भवमें स्वीकार करते हैं, तो दूसरे तीसरे आदि अनेक भवोंमें मंत्रके संस्कारोंका फल मान लेनेसे अनंत भवोंकी उत्पत्ति माननी चाहिये, और इस तरह कमी संसारका अंत न होनेसे किसीको भी मोक्ष न मिलना चाहिये । तथा हम लोग जो आरोग्य आदिकी स्तुति करते हैं, वह असत्यअमृषा ( व्यवहार ) भाषा द्वारा परिणामोंकी विशुद्धि करनेके लिये है, दोषके लिये नहीं । असत्यअमृषा भाषा आमंत्रणी, आज्ञापनी, याचनी, प्रच्छनी, प्रज्ञापनी, प्रत्याख्यानी, इच्छानुकूलिका, अनभिगृहीता, अभिगृहीता, संदेहकारिणी, व्याकृता, अव्याकृताके भेदसे बारह प्रकारकी बताई गई है । ( १ ) ‘ हे देव, यहा आओ, इस प्रकारके वचनको आमंत्रणी भाषा कहते हैं । ( २ ) ‘ तुम यह करो ’ इस प्रकारके आज्ञा सूचक वचन कहना, आज्ञापनी भाषा है । ( ३ ) ‘ यह दो ’ इस प्रकार याचनाके सूचक वचन बोलना, याचनी भाषा है । ( ४ ) अज्ञात अर्थको पूछना, प्रच्छनी भाषा है । ( ५ ) ‘ जीव हिंसासे निवृत्त होकर चिरायुका उपभोग करते हैं ’ इस प्रकार शिष्योंके उपदेश सूचक वचनका कहना, प्रज्ञापनी भाषा है । ( ६ ) मांगनेवालेको निषेध करनेवाले वचनका बोलना, प्रत्याख्यानी भाषा है । ( ७ ) किसी-कार्यमें अपनी अनुमति देनेको इच्छानुकूलिका

१ छाया—आरोग्य बोधिलामं सामाधिवरमुत्तमं ददतु । आवश्यके २४—६।

२—आमंत्रणी, आज्ञापनी, याचनी, प्रच्छनी, प्रज्ञापनी, प्रत्याख्यानी, इच्छानुकूलिका, अनभिगृहीता, अभिगृहीता, संदेहकारिणी, व्याकृता, अव्याकृता इति द्वादशविधा असत्यामृषाभाषा लोकप्रकाशे तृतीयसर्गे योगाधिकारे ।



भाषा कहते हैं । (८) 'बहुतसे कार्योंमें जो तुम्हे अच्छा लगे वह करो' इस प्रकारके वचनोंको अनभिगृहीता भाषा बोलते हैं । (९) बहुतसे कार्योंमें अमुक कार्य करना चाहिये, और अमुक नहीं, इस प्रकार निश्चित वचनोंके बोलनेको अभिगृहीता भाषा कहते हैं । (१०) संशयको उत्पन्न करनेवाली भाषाको संदेहकारिणी भाषा कहते हैं । जैसे 'सैधव' कहनेपर सिंघा नमक और घोड़ा दोनों पदार्थोंमें संशय उत्पन्न होता है । (११) जिससे स्पष्ट अर्थका ज्ञान हो, वह व्याकृता भाषा है । (१२) गंभीर अथवा अस्पष्ट अर्थको बतानेवाले वचनोंको अव्याकृता भाषा कहते हैं । नोट—गोम्टसार आदि दिगम्बर ग्रंथोंमें असत्यअमृषा भाषाके नौ भेद बताये गये हैं—देखो, गोम्टसार जीवकाण्ड, २२४—२२५ । आरोग्य आदिकी प्रार्थना करनेसे हमारा अभिप्राय केवल संसारके भाव रोगोंको दूर करनेका है । इस भाव आरोग्यकी प्रार्थनासे परिमाणोंकी विशुद्धि होती है । क्योंकि सभी बादी भावोंकी शुद्धिसे ही मोक्ष मानते हैं ।

न च वेदनिवेदिता हिंसा न कुत्सिता । सम्यग्दर्शनज्ञानसम्पन्नैरर्चिर्मागप्रपन्नैर्वेदान्तवादिभिश्च गर्हितत्वात् । तथा च तत्त्वदर्शिनः पठन्ति—

“ देवोपहारव्याजेन यज्ञव्याजेन येऽथवा ।

घ्नन्ति जन्तून् गतघृणा घोरं ते यान्ति दुर्गतिम् ” ॥

वेदान्तिका अप्याहुः—

“ अन्धे तमसि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे ।

हिंसा नाम भवेद्धर्मो न भूतो न भविष्यति ” ॥

तथा “अग्निर्माभेतस्माद्धिंसाकृतादेनसो मुञ्चतु” छान्दसत्वाद् मोचयतु इत्यर्थः । इति । व्यासेनाप्युक्तम्—

“ ज्ञानपालिपरिक्षिप्ते ब्रह्मचर्यदयाम्भसि ।

स्नात्वाऽतिविमले तीर्थे पापपङ्कापहारिणि ॥ १ ॥

ध्यानाग्नौ जीवकुण्डस्थे दममारुतदीपिते ।

असत्कर्मसमित्क्षेपैरग्निहोत्रं कुरुत्तमम् ॥ २ ॥

कषायपशुभिर्दुष्टैर्धर्मकामार्थनाशकैः ।

शममन्त्रहुतैर्यज्ञं विधेहि, विहितं बुधैः ॥ ३ ॥

प्राणिघातात् तु यो धर्ममीहते मूढमानसः ।

स वाञ्छति सुधावृष्टिं कृष्णाहिमृखकोटरात् ॥ ४ ॥

इत्यादि ॥

१ अथ यद्यत् इत्याचक्षते ब्रह्मचर्यमेव । छान्दोग्य. उ. ८-५-१; मुण्डक उ. १-२-६  
बृहदारण्यक उ. ३-१; म. गीता ४-३२; महाभारते शांतिपर्वणि ।

तथा, वेदोक्त हिंसा निन्दनीय है। क्योंकि सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानसे युक्त ज्ञान-मार्गके अनुयायी वेदान्तियोंने भी इस हिंसाकी निंदा की है। तत्त्वदर्शी लोगोंने कहा है “ जो निर्दय पुरुष देवताओंको प्रसन्न करनेके लिये अथवा यज्ञके वहाने पशुओंका वध करते हैं, वे लोग दुर्गतिमें पड़ते हैं। ” वेदान्तियोंने भी कहा है, “ यदि हम पशुओंसे यज्ञ करें, तो खोर अंधकारमें पड़ें। अतएव हिंसा न कमी धर्म हुआ, न है, और न होगा। ” तथा, “ अग्नि देवता इस हिंसा-जन्य पापसे मुझे मुक्त करो। ” व्यास ने कहा है “ ज्ञान-वादासे ढके हुए, ब्रह्मचर्य और दया-जलसे पूर्ण, पाप-कीचड़को नष्ट करनेवाले, अत्यंत निर्मल तीर्थमें स्नान करके, जीव-कुण्डमें दम-पवनसे उद्दीपित ध्यान-अग्निमें अशुभ कर्म रूपी काष्ठकी आहुति देकर उत्तम अग्निहोत्र यज्ञ-को करो; धर्म, काम और अर्थको नष्ट करनेवाले शम-मंत्रोंसे दुष्ट कषाय-पशुओंका यज्ञ करो; जो मूढ़ पुरुष प्राणियोंका वध करके धर्मकी कामना करते हैं, वे लोग काले सर्पकी खोहसे अमृतकी वर्षा चाहते हैं। ” इत्यादि।

यच्च याज्ञिकानां लोकपूज्यत्वोपलम्भादित्युक्तम् । तदप्यसारम् । अबुधा एव पूजयन्ति तान् न तु विविक्तजुद्धयः । अबुधपूज्यता तु न प्रमाणम् । तस्याः सारमेयादिष्वप्युपलम्भात् । यदप्यभिहितं देवतातिथिपितृप्रातिसंपादकत्वाद् वेदविहिता हिंसा न दोषायेति । तदपि वितथम् । यतो देवानां संकल्पमात्रोपनताभिमत-हारपुद्गलरसास्वादसुहितानां वैक्रियंशरीरत्वाद् युष्मदावर्जितजुगुप्सितपशुमांसाद्या-हुतिमगृहीतौ, इच्छैव दुःसंभवा । औदारिकशरीरिणामेव तदुपादानयोग्यत्वात् । प्रक्षे-पाहारस्वीकारे च देवानां भन्त्रमयदेहत्वाभ्युपगमवाधः । न च तेषां मन्त्रमयदेहत्वं भवत्पक्षे न सिद्धम् । “चतुर्थ्यन्तं पदमेव देवता” इति जैमिनिवचनप्राभाष्यात् । तथा च मृगेन्द्रः—

“ शब्देतरत्वे युगपद् भिन्नदेशेषु यष्टुषु ।

न सा प्रयाति सानिध्यं मूर्त्त्वादस्मदादिवत् ” ॥

तथा, आपने जो याज्ञिक पुरुषोको लोकमें पूज्य बताया, वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि मूर्ख लोग ही याज्ञिकोंकी पूजा करते हैं, पण्डित लोग नहीं। तथा, मूर्ख लोगोंके द्वारा याज्ञिकोंका पूजा जाना प्रमाण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कुत्ते आदि भी लोकमें पूजे जाते हैं। तथा, आप लोगोंने जो कहा, कि वेदोक्त हिंसा, देवता, अतिथि और पितरोंको प्रसन्न करती है, अतएव वह हिंसा निर्दोष है, यह कथन भी निस्तार है। क्योंकि देव लोग वैक्रियक शरीरके धारक होते हैं, अतएव वे अपने संकल्प मात्रसे किसी भी पदार्थको उत्पन्न

१ अष्टगुणैस्वर्ययोगादेकानेकाणामहच्छरीरविचिकरणं विक्रिया सा प्रयोजनमस्येति वैक्रियकं ।

२ उदारं स्थूलं, उदारं प्रयोजनं अस्येति औदारिकं ।

कर सकते हैं। इस लिये देव लोग ग्लानिसे युक्त आप लोगोके दिये हुए पशुके मांस खानेकी इच्छा नहीं कर सकते। तथा, औदारिक (स्थूल) शरीरवाले प्राणी ही इस आहुतिको ग्रहण कर सकते हैं। यदि आप लोग देवोको यज्ञकी अग्निमें आहुति दिये हुए आहारका भक्षण स्वीकार करेंगे, तो देवोको मंत्रमय शरीरके धारक नहीं कह सकते। परन्तु आप लोगोंने देवोको मंत्रमय शरीरके धारक स्वीकार किया है। जैमिनी ऋषिने कहा भी है “देवताओंके लिये चतुर्थीका ही प्रयोग करना चाहिये।” (पूर्व मीमांसकोने ईश्वरका अस्तित्व नहीं माना है। उन लोगोके मतमें आहुति दिये जानेवाले देवताओंको छोड़ कर दूसरे देवोका अस्तित्व नहीं है।) मृगेन्द्रने भी कहा है “यदि देवता लोग मंत्रमय शरीरके धारण करनेवाले न होकर हम लोगोकी तरह मूर्त शरीरके धारक हों, तो जैसे हम लोग एक साथ बहुत स्थानोंमें नहीं जा सकते, उसी प्रकार देवता लोग भी एक साथ सब यज्ञोंमें उपस्थित नहीं हो सकते।”

सेति देवता । ह्यमानस्य च वस्तुनो भस्मीभावमात्रोपलम्भात्, तदुपभोगजनिता देवानां प्रीतिः प्रलापमात्रम् । अपि च, योऽयं त्रेताग्निः स त्रयस्त्रिंशत्कोटिदेवतानां मुखम् । “अग्निंमुखा वै देवाः” इति श्रुतेः । ततश्चोत्तममध्यमाधमदेवानामेकेनैव मुखेन भुञ्जानानामन्योन्योच्छिष्टशुक्तिप्रसङ्गः । तथा च ते तुरुष्केभ्योऽप्यतिरिच्यन्ते । तेऽपि तावदेकत्रैवामत्रे भुञ्जते, न पुनरेकेनैव वदनेन । किञ्च, एकस्मिन् वपुषि वदनवाहुल्यं कचन श्रुयते, यत्पुनरनेकशरीरेष्वेकं मुखमिति महदाश्चर्यम् । सर्वेषां च देवानामेकस्मिन्नेव मुखेऽङ्गीकृते, यदा केनचिदेको देवः पूजादिनाऽराद्धोऽन्यश्च निन्दादिना विराद्धः, ततश्चेकेनैव मुखेन युगपदनुग्रहनिग्रहवाक्योच्चारणसङ्करः प्रसज्येत । अन्यच्च, मुखं देहस्य नवमो भागः, तदपि येषां दाहात्मकं, तेषामेकैकज्ञः सकलदेहस्य दाहात्मकत्वं त्रिशुवनभस्मीकरणपर्यवसितमेव संभाव्यत इत्यलमतितर्चया ॥

यदि आप लोग कहें, कि होम किये हुए पदार्थ भस्म हो जाते हैं, अतएव होम किये हुए पदार्थके उपभोगसे देव लोग प्रसन्न होते हैं, यह कहना भी व्यर्थ है। तथा, आप लोगोंने त्रेता अग्नि (दक्षिण अग्नि, आहवनीय अग्नि और गार्हपत्य अग्नि) को तैंतीस करोड़ देवता लोगोका मुख स्वीकार किया है। श्रुतिमें भी कहा है “देवोका अग्नि ही मुख है।” परन्तु इस तरह उत्तम, मध्यम और जघन्य श्रेणीके अनेक देवता लोग एक ही मुखसे होम किये हुए पदार्थोका भक्षण करेंगे, अतएव उच्छिष्ट पदार्थोके खानेमें देवता लोग मुसलमानोसे भी बढ़ जावेंगे। क्योंकि मुसलमान लोग तो एक ही पात्रमें भोजन करते हैं, परन्तु देवता लोग एक ही मुखसे भोजन किया करेंगे। तथा एक शरीरमें अनेक मुख कहीं कहीं सुननेमें आते है, परन्तु अनेक शरीरोंमें एक

१ दक्षिणाग्निः, आहवनीयः, गार्हपत्य इति त्रयोऽग्रयः । ‘अग्नित्रयमिदं त्रेता’ इत्यमरः ।

मुखका होना कहीं नहीं सुना जाता । तथा, सब देवताओंके एक मुख माननेपर यदि कोई एक देवकी स्तुति और दूसरे देवकी निंदा करे, तो एक ही मुखसे देवता लोगोंको एक साथ अनुग्रह और निग्रह रूप वाक्योंको बोलना चाहिये । तथा देहके नौवे हिस्सेको मुख कहा गया है, यदि यह नवमां हिस्सा भी अग्नि रूप हो, तो तैत्तिरीय देवता लोग संसारको भस्म ही कर डालेंगे ।

यज्ञ कारीरीयज्ञादौ वृष्ट्यादिफलेऽव्यभिचारस्तत्प्राणिगतदेवतानुग्रहहेतुक उक्तः सोऽव्यनैकान्तिकः । क्वचिद् व्यभिचारस्यापि दर्शनात् । यत्रापि न व्यभिचारस्तत्रापि न त्वदाहिताहुतिभोजनजन्मा तदनुग्रहः । किन्तु स देवताविशेषोऽतिशयज्ञानी स्वोद्देशनिर्वर्तितं पूजोपचारं यदा स्वस्थानावस्थितः सन् जानीते, तदा तत्कर्तारं प्रति प्रसन्नचेतोऽवृत्तिस्तत्कार्याणीच्छावशात् साधयति । अनुपयोगादिना पुनरजानानोऽपि वा पूजाकर्तृभाग्यसहकृतः सन् न साधयति । द्रव्यक्षेत्रकालभावादिसहकारिसाचिव्यापेक्षस्यैव कार्योत्पादस्योपलम्भात् । स च पूजोपचारः पशुविशसनव्यतिरिक्तैः प्रकारान्तरेरपि सुकरः, तत्किमनया पापैकफलया शौनिकवृत्त्या ॥

आप लोग जो कहते हैं, कि कारीरी यज्ञ करनेसे देवता लोग प्रसन्न होकर वृष्टि करते हैं, यह भी अनैकान्तिक है । क्योंकि बहुतसी जगह यज्ञके करनेपर भी वृष्टि नहीं होती । तथा जहां यज्ञके करनेपर वृष्टि होती है, वहां उस वृष्टिमें देवताओंकी आहुतिसे उत्पन्न अनुग्रहको कारण नहीं मान सकते । क्योंकि देवता लोग अपने स्थानमें बैठे रह कर ही अपने पूजा सत्कार आदिको अवधिज्ञानसे जान कर पूजा सत्कार करनेवाले पुरुषसे प्रसन्न हो कर उसकी इच्छानुसार फल देते हैं । यदि देवता लोगोंका पूजा आदिकी ओर उपयोग न हो, अथवा उपयोग होनेपर भी पूजकोका भाग्य प्रबल न हो, तो पूजा करनेवाले पुरुषकी अभीष्ट सिद्धि नहीं होती । कारण कि द्रव्य, क्षेत्र, काल, माव, आदि सहकारी कारणोंसे कार्यकी उत्पत्ति होती है । तथा पशुओंका वध करनेकी अपेक्षा देवताओंको प्रसन्न करनेके अन्य बहुतसे उपाय हैं, फिर आप लोग इस हिंसक और निंदा वृत्तिका ही क्यों प्रयोग करते हैं ।

यच्च लगलजाङ्गलहोमात् परराष्ट्रवचीकृतिसिद्ध्या देव्याः परितोषानुमानघ्न, तत्र कः किमाह । कासाञ्चित् क्षुद्रदेवतानां तथैव प्रत्यङ्गीकारात् । केवलं तत्रापि तद्रस्तुदर्शनज्ञानादिनैव परितोषो, न पुनस्तदद्भुवत्या । निम्बपत्रकटुकतैलारनालधूमांशादीनां ह्यमानद्रव्याणामपि तद्भौज्यत्वप्रसङ्गात् । परमार्थतस्तु तत्तत्सहकारिसम्बन्धानसचिवाराधकानां भक्तिरेव तत्फलं जनयति । अचेतने चिन्तामण्यादौ तथा दर्शनात् । अतिथीनां तु प्रीतिः संस्कारसंपन्नपक्वानादिनापि साध्या । तदर्थं महोत्सवमहाजादिप्रकल्पनं निर्विधेयतामेव ख्यापयति ॥

देवीको बकरे और हरिणके होम करनेसे दूसरे देश वशमें हो जाते हैं, यह कथन भी असत्य है। क्योंकि पहले तो उत्तम देव-देवी इस श्रुणित और हिंसात्मक कार्यसे प्रसन्न नहीं हो सकते। यदि कोई क्षुद्र देवता प्रसन्न भी हो, तो वह मांसादिके देखने अथवा जानने मात्रसे ही संतुष्ट हो जाता है, उसे मांसादिके उपभोग करनेकी आवश्यकता नहीं रहती। तथा, यदि अग्निमें आहुति दिये हुए मांसादि देवता लोगोंके मुखमें पहुंच सकते हैं, तो होम किये हुए नीमके पत्ते, कड़वा तेल, चावल (कांजिया-अमरकोश), सालवृक्ष (साग), आदिके आप लोगोंने क्यों निषिद्ध माना है। इस लिये यह मानना चाहिये, कि वास्तवमें सहकारी कारणोंसे युक्त आराधककी भक्तिही वृष्टि, विजय आदि फलमें कारण होती है। जैसे चिन्तामणि रत्नके अचेतन होनेपर भी वह मनुष्यके पुण्योदयके कारण ही फल देनेवाला होता है। तथा, जब हम सुन्दर, सुस्वादु, अन्न वनस्पति आदि भोजनसे अतिथि लोगोंका सत्कार कर सकते हैं, तो फिर उन्हें बैल, बकरे आदिका मांस खिलाना निरी मूर्खता नहीं तो और क्या है।

पितृणां पुनः प्रीतिरनैकान्तिकी । श्राद्धादिविधानेनापि भूयसां सन्तानवृद्धेरनु-  
पलब्धेः । तद्विधानेऽपि च केषाञ्चिद् गर्दभशूकराजादीनामिव सुतरां तद्वञ्चनात् ।  
ततश्च श्राद्धादिविधानं मृगधजनविप्रतारणमात्रफलमेव । ये हि लोकान्तरं प्राप्तास्ते तावत्  
स्वकृतसुकृतदुष्कृतकर्मानुसारेण सुरनारकादिगतिषु सुखमसुखं वा भुञ्जाना एवासते  
ते कथमिव तनयादिभिरावर्जितं पिण्डमुपभोक्तुं स्पृहयालवोऽपि स्युः । तथा च शुष्प-  
द्युथिनः पठन्ति—

“मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेत् तृप्तिकारणम् ।

तन्निर्वाणप्रदीपस्य स्नेहः संवर्धयेच्छिखाम् ॥”

इति । कथं च श्राद्धविधानाद्यर्जितं पुण्यं तेषां समीपमुपैतु । तस्य तदन्यकृतत्वात्  
जडत्वाद् निश्चरणत्वाच्च ॥

श्राद्ध करनेसे पितर लोग प्रसन्न होते हैं, यह कथन भी दोषपूर्ण है। क्योंकि श्राद्ध आदिके करनेपर भी बहुतसे लोगोंके संतान नहीं होती, और श्राद्ध न करनेपर भी गधे, सूअर आदिके बहुतसी सन्तान हो जाती हैं। अतएव श्राद्ध आदिका विधान केवल पूर्व लोगोंके ठगनेके लिये ही किया गया है। जो पितृजन परलोक चले जाते हैं, वे लोग इस भवमें किये हुए अपने शुभ और अशुभ कर्मोंके अनुसार देव, नरक आदि गतिभोंमें सुख, दुःखका उपभोग करते हैं, इस लिये वे लोग अपने पुत्र आदिद्वारा दिये हुए पिण्डका उपभोग करनेकी इच्छा भी नहीं कर सकते। आप लोगोंके मतानुयायियोंने कहा भी है “यदि श्राद्ध मरे हुए प्राणियोंको तृप्तिका कारण हो सकता है, तो दीपकके बुझ जानेपर भी तेलको दीपककी ज्योतिके बढ़ानेमें कारण मानना चाहिये।” तथा इस लोकमें श्राद्ध

आदिसे उत्पन्न पुण्य परलोक सिधारे हुए पितरोंके पास कैसे पहुंच सकता है, क्योंकि यह पुण्य पितरोंसे भिन्न पुत्र आदिसे किया हुआ रहता है, तथा यह पुण्य जड़ और गति रहित है ।

अथ तेषामुद्देशेन श्राद्धादिविधानेऽपि पुण्यं दातुरेव तनयादेः स्यादिति चेत् । तन्न । तेन तज्जन्यपुण्यस्य स्वाध्यवसायादुत्तारितत्वात् । एवं च तत्पुण्यं नैकतरस्यापि इति विचाल एव विलीनं त्रिशङ्कुज्ञातेन । किन्तु पापानुबन्धिपुण्यत्वात् तत्त्वतः पापमेव । अथ विप्रोपशुक्तं तेभ्य उपतिष्ठत इति चेत्, क इवैतत्प्रत्येतु । विप्राणामेव मेदुरोदरतादर्शनात् । तद्वपुषि च तेषां संक्रमः श्रद्धातुमपि न शक्यते । भोजनावसरे तत्सङ्क्रमलिङ्गस्य कस्याप्यनवलोकनात् विप्राणामेव च तृप्तेः साक्षात्करणात् । यदि परं त एव स्थूलकवलैराकुलतरमतिगार्द्ध्याद् भक्षयन्तः प्रेतमायाः, इति भ्रुषैव श्राद्धादिविधानम् । यदपि च गयाश्राद्धादियाचनमुपलभ्यते, तदपि तादृशविप्रलम्भकविभङ्गज्ञानिव्यन्तरादिकृतमेव निश्चयम् ॥

यदि कहो, कि पितरोंके उद्देश्यसे श्राद्धके करनेपर दान देनेवाले पुत्र आदिको ही पुण्य होता है, यह भी ठीक नहीं । क्योंकि श्राद्ध आदिसे उत्पन्न होनेवाले पुण्यसे पुत्रका कोई भी संबंध नहीं । अतएव श्राद्धजन्य पुण्य न तो पितरोंका पुण्य कहा जा सकता है, और न पुत्रोंका । जिस प्रकार वसिष्ठ ऋषिके शापसे त्रिशंकु राजा चांडाल हो कर, जिस समय विश्वामित्रकी सहायतासे किये हुए यज्ञके माहात्म्यसे पृथ्वीको छोड़ कर स्वर्ग जाने लगा, और इन्द्रने कुपित हो कर त्रिशंकु राजाको स्वर्गमें नहीं आने दिया, उस समय वह पृथिवी और स्वर्गके बीचमें लटका रह गया, उसी प्रकार श्राद्धसे उत्पन्न पुण्यको पिता और पुत्र दोनों ही उपभोग नहीं कर सकते, इस लिये यह पुण्य बीचमें ही लटका रह जाता है । इस लिये यह पुण्य पापका कारण होनेसे वास्तवमें पाप ही है । यदि आप लोग कहें, कि ब्राह्मणोंको खिलया हुआ भोजन पितरोंके पास पहुंच जाता है, यह भी विश्वास करने योग्य नहीं है । क्योंकि जो भोजन ब्राह्मणोंको खिलया जाता है, उससे ब्राह्मणोंका ही पेट मोटा होता है । पितरोंका ब्राह्मणोंके शरीरमें प्रविष्ट होना भी विश्वासके योग्य नहीं, क्योंकि ब्राह्मणोंको भोजन कराते समय उनके शरीरमें पितरोंके प्रवेश होनेका कोई भी चिह्न दिखाई नहीं पड़ता । तथा भोजन खा कर ब्राह्मण लोग ही तृप्त होते हैं । ये ब्राह्मण लोग बड़े बड़े आसोद्वारा अति लोहपताके साथ भोजन करते हुए साक्षात् प्रेतोंके समान मालूम होते हैं । अतएव श्राद्ध आदिमें विश्वास करना बिल्कुल व्यर्थ है । तथा बहुतसे पितर पुत्रोंके शरीरमें प्रविष्ट हो कर जो गया आदि तीर्थ स्थानोंमें श्राद्ध करनेके लिये कहते हैं, वे भी कोई ठगनेवाले खोटे ज्ञानके धारक व्यंत्तर आदि नीच जातिके देव ही हुआ करते हैं ।

यदप्युदितम् आगमश्चात्र प्रमाणमिति । तदप्यप्रमाणम् । स हि पौरुषेयो वा स्यात्, अपौरुषेयो वा ? पौरुषेयश्चेत् सर्वज्ञकृतः, तदितरकृतो वा ? आद्यपक्षे सुष्मन्मतव्याहृतिः । तथा च भवत्सिद्धांतः ।

“ अतीन्द्रियाणामर्थानां साक्षाद् द्रष्टा न विद्यते ।

नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथार्थत्वविनिश्चयः ” १ ॥

द्वितीयपक्षे तु तत्र दोषवत्कर्तृत्वेनाश्वासप्रसङ्गः । अपौरुषेयश्चेत् न संभवत्येव । स्वरूपनिराकरणात्, तुरङ्गगृह्यवत् । तथाहि । उक्तिर्वचनमुच्यते इति चेति पुरुषक्रियानुगतं रूपमस्य । एतत्क्रियाभावे कथं भवितुमर्हति । न चैतत् केवलं क्वचिद् ध्वनदुपलभ्यते । उपलब्धावप्यदृश्यवक्ताशङ्कासंभवात् । तस्मात् यद् वचनं तत् पौरुषेयमेव, वर्णात्मकत्वात्, कुमारसंभवादिवचनवत् । वचनात्मकश्च वेदः । तथा चाहुः-

“ तात्वादिजन्मा ननु वर्णवर्गो वर्णात्मको वेद इति स्फुटं च ।

पुंसश्च तात्वादि ततः कथं स्यादपौरुषेयोऽयमिति प्रतीतिः ” ॥

हिंसा करनेमें जो आप लोगोंने आगमको प्रमाण कहा, वह आगम ही प्रमाण नहीं कहा जा सकता । हम पूछते हैं, वह आगम पौरुषेय है, अथवा अपौरुषेय है ? यदि वह आगम पौरुषेय है, तो वह पुरुष सर्वज्ञ है, या असर्वज्ञ ? यदि आगमका बनानेवाला पुरुष सर्वज्ञ है, तो आप लोगोंके सिद्धांतसे विरोध आता है । क्योंकि कहा है “ कोई अतीन्द्रिय पदार्थोंका साक्षात् द्रष्टा नहीं है, अतएव नित्य वेद वाक्योसे ही अतीन्द्रिय पदार्थोंकी यथार्थताका निश्चय होता है । ” यदि असर्वज्ञ पुरुषको आगमका कर्ता मानो, तो असर्वज्ञ पुरुषके सदोष होनेके कारण उस आगममें विश्वास नहीं किया जा सकता । यदि कहो, कि आगम अपौरुषेय है, यह भी असंभव है । क्योंकि वचन रूप क्रिया पुरुषद्वारा ही संभव हो सकती है, पुरुषकी क्रियाके बिना वचन नहीं होता । यदि कहीं पुरुष-जन्य क्रियाके बिना भी वचन सुन पड़े, तो उस स्थानमें किसी अदृश्य वक्ताकी कल्पना करनी होगी । अतएव ‘ वचन ’ पौरुषेय ही है, क्योंकि वह वर्णात्मक है । जैसे कुमारसंभव आदि वर्णात्मक होनेसे पौरुषेय हैं, वैसे वेद भी वचन रूप होनेसे वर्णात्मक है, इस लिये वेद पौरुषेय है । कहा भी है “ वर्णोंका समूह निश्चय ही ताछ आदिसे उत्पन्न होता है, तथा वेद वर्णात्मक है । ताछ आदि स्थान पुरुषके ही होने हैं, इस लिये वेद अपौरुषेय नहीं हो सकता । ”

श्रुतेरपौरुषेयत्वमुररीकृत्यापि तावद्भवद्भिरपि तदर्थव्याख्यानं पौरुषेयमेवाङ्गीक्रियते । अन्यथा “ अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः ” इत्यस्य श्वासं भक्षयेदिति किं नार्थः । नियामकाभावात् । ततो वरं सूत्रमपि पौरुषेयमभ्युपगतम् । अस्तु वा

अपौरुषेयः, तथापि तस्य न प्रामाण्यम् । आसप्तपुरुषाधीना हि वाचां प्रमाणतेति । एवं च तस्याप्रामाण्ये, तदुक्तस्तदनुपातिस्मृतिप्रतिपादितश्च हिंसात्मको यागश्राद्धादि-विधिः प्रामाण्यविधुर एवेति ॥

तथा, श्रुतिको अपौरुषेय मान कर भी आप लोगोंने श्रुतिके व्याख्यानको पौरुषेय ही माना है । यदि श्रुतिके अर्थका व्याख्यान पौरुषेय न मानो, तो “ अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः ” ( स्वर्गकी इच्छा रखनेवाला अग्निहोत्र यज्ञकी आहुति दे ) इस श्रुतिका “ स्वर्गका इच्छुक कुत्तेके मांसकी आहुति दे ” (अग्निहा आ तस्य उत्रं मांसं) यह अर्थ भी किया जा सकता है । क्योंकि यदि श्रुतिका व्याख्याता पुरुष नहीं है, तो अमुक श्रुतिका अमुक ही अर्थ होता है, दूसरा नहीं, इसका कोई नियम न रह सकेगा । अतएव श्रुतिके अर्थकी तरह श्रुतिको भी पौरुषेय ही स्वीकार करना चाहिये । अथवा वेदका अपौरुषेयत्व भी प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि वेदका प्रामाण्य भी आस पुरुषोंके बचनोके ऊपर ही अवलम्बित है । अतएव वेदके अप्रामाण्य होनेपर वेद और स्मृति आदिद्वारा प्रतिपादित हिंसात्मक याग, श्राद्ध आदिका विधान भी अप्रामाण्य ही है ।

अथ योज्यं “ नं हिंस्यात् सर्वभूतानि ” इत्यादिना हिंसानिषेधः स औत्सर्गिको मार्गः, सामान्यतो विधिरित्यर्थः । वेदविहिता तु हिंसा अपवादपदम्, विज्ञेयतो विधिरित्यर्थः । तत्तथापवादिनोत्सर्गस्य बाधितत्वाद् न श्रौतो हिंसाविधिर्दोषाय । “ उत्सर्गापवादयोरपवादो विधिर्वलीयान् ” इति न्यायात् । भवतामपि हि न खल्वेकान्तेन हिंसानिषेधः । तत्तत्कारणे जाते पृथिव्यादिप्रतिसेवनानामनुज्ञानात् । मैलानाद्यसंस्तरे आधार्कमादिग्रहणयणनाच्च । अपवादपदं च याज्ञिकी हिंसा, देवतादिप्रति, पुष्टालम्बनत्वात् ॥

शंका—उत्सर्ग ( सामान्य ) और अपवादके भेदसे विधि दो प्रकारकी होती है । इन दोनों विधियोंमें अपवाद विधि बलवान होती है । प्रस्तुत प्रसंगमें “ किसी जीवकी हिंसा न करो ( मा हिंस्यात् सर्वभूतानि ) ” यह सामान्य विधि तथा “ वेद विहित हिंसा पापके लिये नहीं होती ” यह अपवाद विधि है । अतएव सामान्य और अपवाद विधिमें अपवाद विधिके बलवान होनेके कारण वेदोक्त हिंसा दोषपूर्ण नहीं है । तथा नैन भी हिंसाका सर्वथा निषेध नहीं करते, क्योंकि अमुक कारणोंके उपस्थित होनेपर पृथिवी आदिके वध करने की आज्ञा जैन शास्त्रोंमें भी दी गई है । इसी प्रकार

१ छान्दोग्य उ. ८ । २ हेमहंसगणिसमुच्चितहेमव्याकरणस्थन्यायः । ‘ मा हिंस्यात् सर्वभूतानि ’ इत्युत्सर्गस्य ‘ वायव्यं श्वेतमालम्बेत ’ इति शास्त्रमपवादः । ३ स्वमानिर्वाहः । ४ आधाय साधुश्वेतसि प्रणिधाय यत्क्रियते भक्तादि तदाधार्कम् । पुषोदरादित्वादिति यल्लेपः । आधानं साधुनिमित्त चेतसः प्रणिधानं यथासुकस्य साधोः कारणेन मया भक्तादि पचनीयमिति । आधया कर्म पाकादिक्रिया आधाकर्म । तद्योगाद् भक्ताद्यपि आधाकर्म ।



सामान्य रूपसे साधुओंको उद्दिष्ट भोजनके त्यागकी आज्ञा होनेपर भी, रोग आदिके कारण संयमका पालन करनेमें असमर्थ मुनियोंके लिये उद्दिष्ट भोजन (आषाकर्म) ग्रहण करनेकी आज्ञा भी जैन शास्त्रोंने दी है, अतएव सामान्यसे हिंसाका निषेध करके भी देवता आदिको प्रसन्न करनेके लिये हमारे शास्त्रोंमें यज्ञमें हिंसाका विधान अपवाद विधिसे ही किया गया है।

इति परमाशङ्क्य स्तुतिकार आह । नोत्सृष्टमित्यादि । अन्यार्थमिति मध्यवर्ति पदं डमरुकर्मणिन्यायेनोभयत्रापि सम्बन्धनीयम् । अन्यार्थमुत्सृष्टम्—अन्यस्मै कार्याय प्रयुक्तम्—उत्सर्गवाक्यम्, अन्यार्थप्रयुक्तेन वाक्येन नापोद्यते—नापवादगोचरीक्रियते । यमेवार्थमाश्रित्य शास्त्रेषुत्सर्गः प्रवर्तते, तमेवार्थमाश्रित्यापवादोऽपि प्रवर्तते तयोर्निष्क्रान्तादिन्यवहारवत् परस्परसापेक्षत्वेनैकार्थसाधनविषयत्वात् । यथा जैनानां संयमपरिपालनार्थं नवकोटिविशुद्धाहारग्रहणमुत्सर्गः । तथाविधद्रव्यक्षेत्रकालभावापत्तु च निपतितस्य गत्यन्तराभावे पंचकादियतनया अनेषणीयादिग्रहणमपवादः । सोऽपि च संयमपरिपालनार्थमेव । न च मरणैकशरणस्य गत्यन्तराभावोऽसिद्ध इति वाच्यम् ।

“ सन्वत्थ संजमं संजमाओ अप्पाणमेव रक्खिज्जा ।

मुच्चइ अइवायाओ पुणो विसोही नयाऽविरई ” ॥

इत्यागमात् ॥

समाधान—सामान्य और अपवाद दोनों वाक्य शास्त्रोंके एक ही अर्थको ले कर प्रयुक्त होते हैं। जैसे ऊंच नीचका व्यवहार सापेक्ष होनेसे एक ही अर्थका साधक है, वैसे ही सामान्य और अपवाद दोनों सापेक्ष होनेसे एक ही प्रयोजनको सिद्ध करते हैं। उदाहरणके लिये, जैन मुनियोंके वास्ते सामान्य रूपसे संयमकी रक्षाके लिये नव कोटि ( स्वयं मारना, दूसरेसे मरवाना, मारनेवालेका अनुमोदन करना, स्वयं पकाना, दूसरेसे पकवाना, पकानेवालेका अनुमोदन करना, स्वयं मोल लेना, दूसरेसे मोल लिवाना, और मोल लेनेवालेका अनुमोदन करना ) से विशुद्ध आहार ग्रहण करनेकी विधि बताई गई है। परन्तु यदि किसी कारणसे कोई मुनि द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव-जन्य आपदाओंसे ग्रस्त हो जाय, और उसे कोई मार्ग सूझ न पड़े, तो ऐसी दशामें वह पंच कोटिसे विशुद्ध आहारका ग्रहण कर सकता है, यह अपवाद नियम है। परन्तु जैसे सामान्य विधि संयमकी रक्षाके लिये है, वैसे ही अपवाद विधि भी संयमकी रक्षाके लिये है। क्योंकि मरणासन्न मुनिके अपवाद मार्गका अवलम्बन करनेके सिवाय और कोई मार्ग नहीं है। यदि कहो, कि मरणासन्न मुनिको भी अपवाद मार्ग ग्रहण न करके किसी दूसरे ही मार्गका अवलम्बन लेना चाहिये, यह

१ डमरुकमध्ये प्रतिबद्धो मणिरैक एव सन् डमरुविचाले तद्गुभयाङ्कसंबद्धो भवति तद्ददकमेवान्यार्थ-मिति पदमुपयन्त्र सबध्यते । अयमेव न्यायो देहलीदीपन्याय इत्यप्यभिधीयते ।

२ छाया-सर्वत्र संयमं सयमादात्मानमेव रक्षेत् । मुच्यतेऽतिपातात्पुनर्विशुद्धिर्न चाभिरतिः ॥

ठीक नहीं है। क्योंकि आगममें कहा है “ मुनिको सब प्रकारसे अपने संयमकी रक्षा करना चाहिए, यदि संयमका पालन करनेमें अपना मरण होता हो, तो संयमको छोड़ कर अपनी आत्माकी रक्षा करनी चाहिये। क्योंकि इस तरह मुनि दोषसे रहित होता है, वह फिरसे शुद्ध हो सकता है, और उसके व्रत भंगका दोष नहीं लगता। ”

तथा आयुर्वेदेऽपि यमेवैकं रोगमधिकृत्य कस्यांश्चिदवस्थायां किञ्चिद्द्वस्त्वपथ्यं, तदेवावस्थान्तरे तत्रैव रोगे पथ्यम्—

“ उत्पद्यते हि सावस्था देशकालामयान् प्रति ।

यस्यामकार्यं कार्यं स्यात् कर्म कार्यं तु चर्जयेत् ” ॥

इति वचनात् । यथा बलवदादेर्ज्वरिणो लङ्घनं, क्षीणघातोस्तु तद्विपर्ययः । एवं देशा-  
द्यपेक्षया ज्वरिणोऽपि दधिपानादि योज्यम् । तथा च वैद्याः—

“ कालाविरोधि निर्दिष्टं ज्वरादौ लङ्घनं हितम् ।

ऋतेऽनिलश्रमक्रोधशोककामकृतज्वरान् ” ॥

एवं च यः पूर्वमपथ्यपरिहारो, यत्र तत्रैवावस्थान्तरे तस्यैव परिभोगः । स खलूभयोरपि तस्यैव रोगस्य शमनार्थः । इति सिद्धमेकविषकत्वमुत्सर्गापवादयोरिति ॥

आयुर्वेदमें भी जो वस्तु रोगकी एक अवस्थामें अपथ्य है, वही दूसरी अवस्थामें पथ्य कही गई है। कहा भी है “ देश और कालसे उत्पन्न होनेवाले रोगोंमें न करने योग्य कार्योंको करना पड़ता है, और करने योग्य कार्योंको छोड़ना पड़ता है। ” जैसे बलवान् ज्वरके रोगीको लंघन स्वास्थ्यप्रद है, परन्तु क्षीणघातु ज्वरके रोगीको वही लंघन घातक होता है, इसी तरह किसी देशमें ज्वरके रोगीको दही खिलाना पथ्य समझा जाता है, परन्तु वही दही दूसरे देशके ज्वरके रोगीके लिये अपथ्य है। वैद्योंने भी कहा है, “ वात, श्रम, क्रोध, शोक और काम-जन्य ज्वरको छोड़ कर दूसरे ज्वरोंमें ग्रीष्म, शीत, आदि ऋतुओंके अनुकूल लंघन करना हितकारी है। ” अतएव एक रोगमें जिस अपथ्यका त्याग किया जाता है, वही अपथ्य उसी रोगकी दूसरी अवस्थामें उपादेय होता है। परन्तु एक रोगकी दोनों अवस्थाओंमें अपथ्यका त्याग और अपथ्यका ग्रहण दोनों ही रोगको शमन करनेके लिये होते हैं। इस लिये सामान्य और अपवाद दोनों ही विधि एक ही प्रयोजनको सिद्ध करती हैं, इस लिये अपवाद विधि सामान्य विधिसे बलवान् नहीं हो सकती।

भवतां चोत्सर्गोऽन्यार्थः अपवादश्चान्यार्थः “ न हिंस्यात् सर्वभूतानि ” इत्युत्सर्गो हि दुर्गतिनिषेधार्थः । अपवादस्तु वैदिकहिंसाविधिदेवताऽतिथिपितृप्रीति-  
संपादनार्थः । अतश्च परस्परनिरपेक्षत्वे कथमुत्सर्गोऽपवादेन बाध्यते । “ तुल्य-  
बलयोर्विरोध ” इति न्यायात् । भिन्नार्थत्वेऽपि तेन तद्वाचने अतिप्रसङ्गात् । न च

वाच्यं वैदिकहिंसाविधिरपि स्वर्गहेतुतया दुर्गतनिषेधार्थ एवेति । तस्योक्तयुक्त्या स्वर्गहेतुत्वनिर्लोठनात् । तन्मन्तरेणापि च प्रकारान्तरेरपि तत्सिद्धिभावात् गत्यन्तराभावे ह्यपवादपक्षकक्षीकारः । न च वयमेव यागविधेः सुगतिहेतुत्वं नाङ्गीकुर्महे, किन्तु भवदाप्ता अपि । यदाह व्यासमहर्षिः—

“ पूजया विपुलं राज्यमभिकार्येण संपदः ।

तपः पापविशुद्धयर्थं ज्ञानं ध्यानं च मुक्तिदम् ” ॥

अत्राभिकार्यशब्दवाच्यस्य यागादिविधेरुपायान्तरेरपि लभ्यानां संपदामेव हेतुत्वं वदन्नाचार्यः तस्य सुगतिहेतुत्वमर्थात् कदर्थितवानेव । तथा च स एव भावाभिहोत्रं ज्ञानपालीत्यादिश्लोकैः स्थापितवान् ॥

आप लोगोंके वक्तव्यमें उत्सर्ग विधि और अपवाद विधि दोनों भिन्न भिन्न प्रयोजनोंके साधक हैं । जैसे “ किसी भी प्राणीकी हिंसा न करनी चाहिये, ” यह सामान्य विधि नरक आदि खोटी गतियोंका निषेध करनेके लिये बताई गई है; तथा “ वेदोक्त हिंसा हिंसा नहीं है, ” यह अपवाद विधि देवता, अतिथि और पितरों को प्रसन्न करनेके लिये कही गई है । इस प्रकार सामान्य और अपवाद दोनों एक दूसरे से निरपेक्ष हैं, अतएव सामान्य विधि अपवाद विधिसे बाधित नहीं हो सकती । क्योंकि “ वृत्त्य बल होनेपर ही विरोध होता है ” । इस लिये सामान्य और अपवादके भिन्न भिन्न प्रयोजनों के सिद्ध करनेपर भी सामान्य और अपवादमें विरोध नहीं हो सकता । यदि आप लोग कहें, कि वैदिक हिंसा भी स्वर्गका कारण है, इस लिये उससे भी दुर्गतिका निषेध होता है, अतएव सामान्य और अपवाद एक ही प्रयोजनके साधक हैं, तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि वैदिक हिंसा स्वर्गका कारण नहीं हो सकती, इसका हमने ऊपर युक्तियोंसे खंडन कर दिया है । वैदिक हिंसাকে बिना अन्य साधनोंसे भी स्वर्गकी प्राप्ति होती है । अतएव यदि स्वर्गकी प्राप्तिके लिये अन्य साधन न होते, तो आप वैदिक हिंसासे स्वर्गपानेके लिये अपवाद विधि स्वीकार कर सकते थे, परंतु आपने स्वयं ही यम, नियम आदिको स्वर्गका कारण माना है । ( देखो गौतमधर्मसूत्र, पातंजल-योगसूत्र, मनुस्मृति आदि ) तथा केवल जैन लोग ही वेदोक्त यज्ञ विधानका निषेध नहीं करते, परन्तु आप लोगोंके पूज्य व्यास जैसे ऋषियोंने भी कहा है “ पूजासे विपुल राज्य, यज्ञ आदिसे संपदा, तपसे पापोंकी शुद्धि तथा ज्ञान और ध्यान से मोक्ष मिलता है । ” यहां व्यास ऋषिने ‘ अभिकार्य ’ शब्दसे याग आदिके विधानको केवल सम्यदाश्रयका ही कारण माना है, सुगतिका कारण नहीं बताया । तथा ‘ ज्ञानपालि ’ आदि श्लोकोंसे व्यास ऋषि पहले ही भाव-अभिहोत्र ( भावयज्ञ ) का प्रतिपादन कर चुके हैं । तदेवं स्थिते तेषां वादिनां चेष्टामुपमया दूषयति स्वपुत्रेत्यादि । परेषां भवत्प्रणीतवचनपराङ्मुखानां स्फुरितं—चेष्टितम्, स्वपुत्रघाताद् नृपतित्वलिप्सासन्नह्यचारि-

निजस्रुतनिपातनेन राज्यप्राप्तिमनोरथसदृशम् । यथा किल कश्चिदविपश्चित् पुरुषः  
परुषाशयतया निजमङ्गलं व्यापाद्य राज्यश्रियं प्राप्नुमीहते । न च तस्य तत्प्राप्तावपि  
पुत्रघातपातककलङ्कपङ्कः कचिदपयाति । एवं वेदविहिताहिंसया देवतादिप्रीतिसिद्धावपि,  
हिंसासमृत्त्यं दुष्कृतं न खलु पराहन्यते । अत्र च लिप्साशब्दं प्रयुञ्जानः स्तुतिकारो  
ज्ञापयति यथा तस्य दुराशयस्यासदृशतादृशदुष्कर्मनिर्माणनिर्मूलितसत्कर्मणो राज्यप्राप्तौ  
केवलं समीहामात्रमेव, न पुनस्तत्सिद्धिः । एवं तेषां दुर्वादिनां वेदविहितां हिंसामनु-  
तिष्ठतामपि देवतादिपरितोषणे मनोराज्यमेव । न पुनस्तेषाम्मुत्तमजनपूज्यत्वमिन्द्रादि-  
दिवौकसां च तृप्तिः । प्रागुक्तयुक्त्या निराकृतत्वात् ॥ इति काव्यार्थः ॥ ११ ॥

अतएव जैसे कोई मूर्ख पुरुष कठोर स्वभावके कारण अपने पुत्रका वध करके राज्य-  
को प्राप्त करना चाहता है, और राज्य पानेपर वह पुत्र वधके पापसे मुक्त नहीं होता, इसी  
प्रकार याज्ञिक लोग वेदोक्त हिंसाके द्वारा देवता आदिको प्रसन्न करके स्वर्गको प्राप्त करना  
चाहते हैं, परंतु यदि हिंसाके द्वारा देवता आदि प्रसन्न होते भी हो, तो भी याज्ञिक लोग  
हिंसा-जन्य पापसे मुक्त नहीं हो सकते । तथा जिस प्रकार अपने पुत्रका वध करनेवाले पापी  
पुरुषको राज्यकी प्राप्ति नहीं होती, वह केवल राज्यको पानेकी इच्छा मात्र ही  
करता रहता है, उसी तरह वेदोक्त हिंसाका अनुष्ठान करते हुए भी हिंसासे देवता  
आदिको प्रसन्न करना केवल इच्छा मात्र है । वास्तवमें न तो हिंसासे देव लोग प्रसन्न  
होते हैं, और न हिंसक पुरुषोंकी जनसमाजमें कोई प्रतिष्ठा ही बढ़ती है । यह  
श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—( १ ) इस श्लोकमें वैदिक लोगोंकी हिंसाका खंडन किया गया है ।  
वैदिक—वेदमें प्रतिपादित हिंसा पुण्यका कारण है, क्योंकि उस हिंसासे प्रसन्न होकर  
देवता लोग वृष्टि करते हैं, अतिथि लोग दया दिखलाते हैं, और पितर संतानकी वृद्धि करते  
ह । जैन—किसी भी प्रकारकी हिंसा धर्मका कारण नहीं हो सकती, यदि हिंसा धर्मका  
कारण हो, तो वह हिंसा नहीं कही जा सकती । तथा वेदद्वारा प्रतिपादित हिंसा हिंसा नहीं है,  
यह कहनेमें भी प्रत्यक्ष विरोध आता है । मंत्र आदिकके बलसे वेदोक्त हिंसा पापका कारण नहीं  
होती, और इस प्रकारकी हिंसासे स्वर्ग मिलता है, यह कहना भी असत्य है, क्योंकि  
मंत्रोंको पढ़ पढ़ कर पशुओंके वध करनेमें भी मूक पशु अनन्त वेदनासे छटपटाते हुए देखे  
जाते हैं । वेदोक्त रीतिसे वध किये हुए पशुओंको स्वर्ग की प्राप्ति होती है, इसमें भी कोई  
प्रमाण न होनेसे यह बात विश्वसनीय नहीं है । तथा, जिस प्रकार विवाह, गर्भाधान आदि  
कार्योंमें वेदोक्त मंत्रविधि के प्रयोग करनेपर भी इष्टकी सिद्धि नहीं होती, उसी तरह मंत्रसे  
संस्कृत हिंसासे भी स्वर्ग नहीं मिलता ।

शंका—जिस प्रकार जैन मंदिरोंके निर्माण करनेमें ब्रस और स्थावर जीवोंकी हिंसा होनेपर भी जैन लोग मंदिरोंके बनानेमें पुण्य समझते हैं, उसी तरह वेदोंमें प्रतिपादित हिंसा भी पुण्यका ही कारण होती है। समाधान—जैन मंदिरोंके निर्माणमें हिंसा अवश्य होती है, परन्तु वह हिंसा इतनी अल्प है, कि मंदिरमें जिन प्रतिमाके दर्शनसे उत्पन्न होनेवाले सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति जैसे महान पुण्यके सामने वह नगण्य है। जिस प्रकार कोई वैद्य रोगीको अच्छा करनेके लिये नस्तर लगाना, लंघन कराना आदि दुख रूप क्रियाओंको करता हुआ भी अपने शुभ परिणामोंके कारण पुण्यका ही भागी होता है, उसी तरह जिन मंदिरोंका निर्माण शुभ परिणामोंसे अनंत सुखकी प्राप्तिके लिये ही किया जाता है। तथा वेदोक्त हिंसा स्वर्गकी प्राप्तिमें कारण नहीं होती। क्योंकि वध-स्थलपर ला कर इकट्ठे किये हुए पशुओंका कर्लगापूर्ण आक्रन्दन अशुभ गतिका ही कारण होता है। तथा आप लोगोंने स्वयं यम, नियमादिको स्वर्ग पानेमें कारण बताया है। तथा, यदि यज्ञमें वध किये हुए सब पशुओंको स्वर्ग मिलने लगे, तो संसारके सभी हिंसकोंको स्वर्ग मिलना चाहिये। अतएव कपिल ऋषिके अनुयायियोंने कहा है, “यदि पशुओंको मारकर, उनके रक्तसे पृथ्वी मंडलको सींचकर स्वर्गकी प्राप्ति हो सकती है, तो फिर नरक जानेके लिये और भी महा भयंकर पाप करने चाहिये।” तथा यदि छोटे छोटे मूक पशुओंके वधसे स्वर्ग मिल सकता है, तो अपने मित्र माता पिताकी यज्ञमें आहुति देनेसे मोक्ष मिलना चाहिये।

शंका—वाक्य सामान्य और अपवादके भेदसे दो प्रकारके होते हैं। जैसे ‘न हिंस्यात् सर्वभूतानि,’ अर्थात् किसी प्राणीको मत मारो, यह सामान्य वाक्य है, और ‘वेदोक्त हिंसा पुण्यका कारण होती है,’ यह अपवाद वाक्य है। सामान्य और अपवाद वाक्योंमें अपवाद वाक्य विशेष बलवान होता है, इस लिये वेदोक्त हिंसामें पाप नहीं है। समाधान—सामान्य और अपवाद दोनों वाक्य एक ही भावके द्योतक होने चाहिये, परन्तु प्रस्तुत प्रसंगमें अपवाद वाक्य देवता, अतिथि और पितरोंको प्रसन्न करनेके लिये है, और सामान्य वाक्य पाप और उसके फलको दूर करनेके लिये बताया गया है। तथा देवता आदिको प्रसन्न करनेके लिये हिंसके अतिरिक्त अन्य दूसरे उपाय आपके शास्त्रोंमें भी बतलाये हैं, फिर आप हिंसात्मक उपायोका ही क्यों अवलम्बन लेते हैं।

( २ ) इसी तरह इस लोकमें ब्राह्मणोंको खिलाया हुआ भोजन किसी भी तरह मृत प्राणियोंको वृष नहीं कर सकता। इस लिये श्राद्ध करना भी धर्म नहीं है ( देखो व्याख्या )। ( ३ ) वर्णात्मक वेद ताल आदिसे उत्पन्न होता है, और ताल आदि स्थान पुरुषके ही संभव हैं। तथा श्रुतिके तात्पर्यको समझानेके लिये भी किसी वक्ताकी आवश्यकता है, इस लिये वेदको पौरुषेय मानना ही युक्तियुक्त है।

सांप्रतं नित्यपरोक्षज्ञानवादिनां मीमांसकभेदभट्टानाम् एकात्मसमवायिज्ञाना-  
न्तरवेद्यज्ञानवादिनां च यौगानां मतं विकृष्टयन्नाह—

अब, ज्ञानको प्रत्यक्ष न मान कर उसे परोक्ष माननेवाले भट्ट मीमांसक,  
तथा एक ज्ञानको अन्य ज्ञानोंसे स्वीकार करनेवाले न्याय-वैशेषिक लोगोंके मतपर  
विचार करते हैं—

स्वार्थावबोधक्षम एव बोधः प्रकाशते नार्थकथान्यथा तु ।

परे परेभ्यो भयतस्तथापि प्रपेदिरे ज्ञानमनात्मनिष्ठम् ॥ १२ ॥

श्लोकार्थ—ज्ञान अपनेको और दूसरे पदार्थोंको जानता है, अन्यथा पदार्थोंका  
ज्ञान नहीं हो सकता । इस अकाश सिद्धांतके सर्वमान्य होनेपर भी अन्य मताव-  
लम्बियोंने ज्ञानको स्वसंवेदनसे रहित स्वीकार किया है ।

बोधो—ज्ञानं, स च स्वार्थावबोधक्षम एव प्रकाशते । स्वस्य-आत्मस्वरूपस्य, अर्थस्य  
च पदार्थस्य योऽवबोधः—परिच्छेदस्तत्र, क्षम एव-समर्थ एव प्रतिभासते इत्ययोग-  
व्यवच्छेदः । प्रकाशत इति क्रियया अवबोधस्य प्रकाशरूपत्वसिद्धेः सर्वप्रकाशानां  
स्वार्थप्रकाशकत्वेन, बोधस्यापि तत्सिद्धिः । विपर्यये दूषणमाह । नार्थकथान्यथात्विति ।  
अन्यथेति—अर्थ प्रकाशनेऽविवादाद्, ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वान्भ्युपगमेऽर्थकयैव न स्यात् ।  
अर्थकथापदार्थसम्बन्धिनी वार्ता, सदसद्रूपात्मकं स्वरूपमिति यावत् । तुशब्दोऽवधारणे  
भिन्नक्रमश्च, स चार्थकथया सह योजित एव । यदि हि ज्ञानं स्वसंविदितं नेष्यते, तदा  
तेनात्मज्ञानाय ज्ञानान्तरमपेक्षणीयं तेनाप्यपरमित्याद्यनवस्था । ततो ज्ञानं तावत् स्वाव-  
बोधव्यग्रतामक्षम् । अर्थस्तु जडतया स्वरूपज्ञापनासमर्थ इति को नामार्थस्य कथामपि  
कथयेत् । तथापि एवं ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वे युक्त्या घटमानेऽपि, परे—तीर्थान्तरायाः,  
ज्ञानं-कर्मतापन्नम्, अनात्मनिष्ठं—न विद्यते आत्मनः स्वस्य निष्ठा निश्चयो यस्य  
तदनात्मनिष्ठम्, अस्वसंविदितमित्यर्थः, प्रपेदिरे—प्रपन्नाः । कुतः इत्याह । परेभ्यो भयतः,  
परे—पूर्वपक्षवादिनः, तेभ्यः सकाशात् ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वं नोपपद्यते, स्वात्मनि  
विदार्थोंको नहीं जान

।ष आता है । शक जिस प्रकार दीपक अपने और दूसरे पदार्थोंको प्रकाशित करता है,  
वैसी ही प्रकाश ज्ञान पर पदार्थोंको जानता है । यदि ज्ञानको स्वसंविदित न माना जाय, तो  
पदार्थोंकी भाव और अभाव व्यवस्था नहीं बन सकती । क्योंकि यदि ज्ञान स्वसंवेदन रूप  
नहीं हो, तो एक ज्ञानके जाननेके लिये दूसरा और दूसरेके लिये तीसरे ज्ञानकी  
आवश्यकता होनेसे अनवस्था दोष मानना पड़े । इस लिये जब ज्ञान ही अपने आपको नहीं  
जान सकता, तो फिर जड़ रूप पदार्थोंका ज्ञान कैसे हो सकता है । २-द्वयवर्त सम्पन्-  
धूमानुपलम्भनात् ।

विषयमें कोई बात करना भी असंभव हो जायगा । इस प्रकार युक्तिसे ज्ञानके स्वसंवेदन रूप सिद्ध होनेपर भी ' आत्मामें क्रियाके विरोध होनेसे ज्ञान स्वप्रकाशक नहीं हो सकता ' दूसरे वादियोंके इस उपाखंडके भयसे भट्टमतके अनुयायी ज्ञानको स्वप्रकाशक नहीं मानते ।

इत्थमक्षरगमनिकां विधाय भावार्थः प्रपञ्च्यते । भट्टास्तावदिदं वदन्ति । यत् ज्ञानं स्वसंविदितं न भवति, स्वात्मनि क्रियाविरोधात् । न हि सुशिक्षितोऽपि नटवट्टः स्वस्कन्धमधिरोहुं पट्टः, न च सुतीक्ष्णाप्यसिधारा स्वं छेत्तुमाहितव्यापारा । ततश्च परोक्षमेव ज्ञानमिति । तदेतन्न सम्यक् । यतः किमुत्पत्तिः स्वात्मनि विरुध्यते ज्ञप्तिर्वा ? यद्युत्पत्तिः सा विरुध्यताम् । नहि वयमपि ज्ञानभात्मानमुत्पादयतीति मन्यामहे । अथ ज्ञप्तिः नेयमात्मनि विरुद्धा । तदात्मनैव ज्ञानस्य स्वहेतुभ्य उत्पादात् । प्रकाशात्मनेव प्रदीपालोकस्य । अथ प्रकाशात्मैव प्रदीपालोक उत्पन्न इति परप्रकाशोऽस्तु । आत्मानमप्येतावन्मात्रेणैव प्रकाशयतीति कोऽयं न्यायः इति चेत्, तर्हि तेन वराकेणाप्रकाशितेनैव स्थातव्यम्, आलोकान्तराद् वास्य प्रकाशेन भवितव्यम् । प्रथमे प्रत्यक्षवाधः । द्वितीयेऽपि सैवानवस्थापत्तिश्च ॥

भट्ट—ज्ञान स्वप्रकाशक नहीं होता, वह पहले नहीं जाने हुए पदार्थोंको ही जानता है । क्योंकि प्रकाश होना क्रिया है, इस लिये कोई भी क्रिया स्वयं ही अपना विषय नहीं हो सकती । जैसे चतुरसे चतुर नट भी स्वयं अपने कंधेपर नहीं चढ़ सकता, तथा पैनीसे पैनी तखवारकी धार भी अपने आपको नहीं काट सकती, वैसे ही ज्ञानमें भी क्रिया होना संभव नहीं है, अतएव ज्ञान परोक्ष ही है । जैन—यह ठीक नहीं । हम पूछते हैं, ज्ञान स्वयं उत्पन्न नहीं होता, अथवा ज्ञान निज स्वरूपको नहीं जानता । यदि कहो, कि ज्ञान अपने आप उत्पन्न नहीं होता, तो हम भी इसे स्वीकार करते हैं । परन्तु यदि आप ज्ञानको निज स्वरूपका ज्ञाता न मानें, तो यह ठीक नहीं । क्योंकि जैसे दीपकका प्रकाश प्रकाश रूप ही उत्पन्न होता है, वैसे ही ज्ञान भी अपने कारणसे ज्ञान रूप ही उत्पन्न होता है । शंका—दीपकका प्रकाश प्रकाश रूप होता है, यह ठीक है, परन्तु यह प्रकाश दूसरे पदार्थोंको ही प्रकाशित करता है, अपने आपको नहीं । समाधान—यदि दीपकका प्रकाश दूसरे पदार्थोंको प्रकाशित करता हुआ अपने आपका ही करता है, तो दीपकको स्वयं अप्रकाशित ही मानना चाहिये । परन्तु किसी भी तरह यह नहीं, क्योंकि दीपक दूसरे पदार्थोंको प्रकाशित करनेके साथ स्वयं भी प्रकाशित (देखो ज्युग्मा दला जाता है) । यदि दीपकका प्रकाश स्वयं प्रकाशित होनेमें दूसरे प्रकाशकी अपेक्षा रखे, तो इसमें अनवस्था दोष आता है ।

अथ नासौ स्वमपेक्ष्य कर्मतया चकास्तीत्यस्वप्रकाशकः स्वीक्रियते, आत्मानं च यत्नं चर्धः । प्रकाशरूपतया तूत्पन्नत्वाद् स्वयं प्रकाशत एवेति चेत्, चिरञ्जीव ।

न हि वयमपि ज्ञानं कर्मतयैव प्रतिभासमानं स्वसंबन्धं ब्रूमः । ज्ञानं स्वयं प्रतिभासत इत्यादावकर्मकस्य तस्य चकासनात् । यथा तु ज्ञानं स्वं जानामीति कर्मतयापि तद्भाति, तथा प्रदीपः स्वं प्रकाशयतीत्ययमपि कर्मतया प्रथित एव ॥

शंका—एक ही क्रियामें कर्ता और कर्म दोनों नहीं रह सकते, इस लिये प्रकाश क्रियाका कर्ता दीपक प्रकाश क्रियाका कर्म नहीं हो सकता, अतएव दीपकका प्रकाश अपने आपको प्रकाशित नहीं करता, किन्तु वह प्रकाश रूपमें उत्पन्न होता है, इस लिये स्वयं प्रकाशित होता है । समाधान—हम लोग भी ज्ञानको कर्म रूपसे स्वयं प्रकाशक नहीं मानते । (जिस प्रकार आप लोग प्रदीपको प्रकाश रूपसे उत्पन्न होनेके कारण स्वयं प्रकाशित मानते हैं, वैसे ही हम भी ज्ञान रूपसे उत्पन्न ज्ञानको ही स्वयं प्रकाशक मानते हैं) 'ज्ञान स्वयं प्रतिभासित होता है' आदि वाक्योंमें भी ज्ञान कर्म रहित ही है । तथा जिस प्रकार 'प्रदीप अपने आपको प्रकाशित करता है' इस वाक्यका प्रयोग होता है, वैसे ही 'ज्ञान अपने आपको जानता है' इस कर्म रूप वाक्यका व्यवहार हो सकता है ।

यस्तु स्वात्मनि क्रियाविरोधो दोष उद्भावितः सोऽप्युक्तः । अनुभवसिद्धेऽर्थे विरोधासिद्धेः । घटमहं जानामीत्यादौ कर्तृकर्मवद् द्वैतेरप्यवभासमानत्वात् । न चाप्रत्यक्षोपलम्भस्यार्थदृष्टिः प्रसिध्यति । न च ज्ञानान्तरात् तदुपलम्भसम्भावना, तस्याप्यनुपलम्भस्य प्रस्तुतोपलम्भप्रत्यक्षीकाराभावात् । उपलम्भान्तरसम्भावने चानवस्था । अर्थोपलम्भात् तस्योपलम्भे अन्योन्याश्रयदोषः ॥

तथा ज्ञानको स्वप्रकाशक माननेमें जो आप लोगोंने दोष दिया, कि 'ज्ञानमें क्रिया नहीं हो सकती, क्योंकि ज्ञानमें कर्ता और कर्मका विरोध आता है,' यह भी ठीक नहीं । क्योंकि अनुभवसे सिद्ध पदार्थोंमें यह विरोध नहीं देखा जाता । जिस प्रकार 'मैं घटको जानता हूँ' इत्यादि प्रयोगोंमें कर्ता और कर्मका ज्ञान होता है, उसी तरह 'मैं ज्ञानको जानता हूँ' आदि वाक्योंमें कर्ता और कर्मका ज्ञान होता है । तथा ज्ञानको परोक्ष स्वीकार करनेपर ज्ञान पदार्थको नहीं जान सकता । क्योंकि एक ज्ञानका दूसरे ज्ञानसे प्रत्यक्ष माननेमें अनवस्था दोष आता है । शंका—पदार्थके प्राकट्य ( ज्ञातता ) से ज्ञानका स्वसंबन्धन होता है, अर्थात् घटका ज्ञान होनेपर, 'मैंने घट जाना है' इस ज्ञानसे घटका प्राकट्य होता है । यह घटका प्राकट्य घटके ज्ञानसे पहले उत्पन्न नहीं था, घटके ज्ञान होनेपर ही उत्पन्न हुआ है, अतएव यह घट-प्राकट्य ज्ञानसे ही पैदा होता है । इस घट-प्राकट्यसे ज्ञानका स्वसंबन्धन ज्ञान ) होता है । समाधान—इस ज्ञातता सिद्धांतके माननेसे अन्योन्याश्रय दोष लिये

१ न हि दृष्टेऽनुपपन्नं नामेति न्यायात् ।

१९-२०

अभिति सम्पत्-

.ना धूमानुपलम्भनात् ।

परिभासितम्  
नाहं



है। क्योंकि पदार्थोंका प्राकट्य और ज्ञानका ज्ञान दोनों परस्पर सापेक्ष हैं, अर्थात् ज्ञानके होनेपर पदार्थोंका प्राकट्य और पदार्थोंका प्राकट्य होनेपर ज्ञानका ज्ञान होता है।

अथार्थप्राकट्यमन्यथा नोपपद्येत यदि ज्ञानं न स्यात्, इत्यर्थापत्त्या तदुपलम्भ इति चेत्। न। तस्या अपि ज्ञापकत्वेनाज्ञाताया ज्ञापकत्वायोगात्। अर्थापत्त्यन्तरात् तज्ज्ञानेऽनवस्थेतरतराश्रयदोषापत्तेः तदवस्थः परिभवः। तस्मादर्थोन्मुखतयेव स्वोन्मुखतयाऽपि ज्ञानस्य प्रतिभासात् स्वसंचिदितत्वम् ॥

भट्टमीमांसक—जिस तरह 'देवदत्त पुष्ट है, क्योंकि दिनमें नहीं खाता है' इस वाक्यमें पुष्टत्वकी अन्यथानुपपत्तिसे देवदत्तका रातको खाना सिद्ध होता है, उसी तरह 'घटके ज्ञानके विना घटका प्राकट्य नहीं होता है,' इस घटके प्राकट्यकी अन्यथानुपपत्तिसे घटका ज्ञान होता है। जैन—यह भी ठीक नहीं। हम पूछते हैं, कि जिस अर्थ-प्राकट्यसे आप लोग ज्ञानको सिद्ध करना चाहते हैं, वह अर्थ प्राकट्य स्वयं ज्ञात है, अथवा अज्ञात? यदि यह अर्थ-प्राकट्य अज्ञात है, तो अज्ञात अर्थ-प्राकट्य ज्ञानके बाननेमें सहायक नहीं हो सकता। यदि अर्थ-प्राकट्य ज्ञात हो कर ज्ञानका ज्ञान करता है, तो एक ज्ञाततामें दूसरी ज्ञातता, अथवा एक अर्थापत्ति सिद्ध करनेके लिये दूसरी अर्थापत्ति माननेसे अनवस्था, तथा ज्ञान और ज्ञातताके परस्पर सापेक्ष होनेसे अन्योन्याश्रय दोष आता है। अतएव जिस प्रकार ज्ञान पदार्थोंका संवेदन करता है, वैसे ही उसे स्वसंवेदक भी मानना चाहिये।

नन्वनुभूतेरनुभाव्यत्वे घटादिवदननुभूतित्वप्रसङ्गः। प्रयोगस्तु ज्ञानमनुभवरूपमप्यनुभूतिर्न भवति, अनुभाव्यत्वाद्, घटवत्, अनुभाव्यं च भवद्भिरिष्यते ज्ञानं, स्वसंवेद्यत्वात्। नैवम्। ज्ञातुर्ज्ञातृत्वेनेवानुभूतेरनुभूतित्वेनैवानुभवात्। नचानुभूतेरनुभाव्यत्वं दोषः। अर्थापेक्षयानुभूतित्वात् स्वापेक्षया चानुभाव्यत्वात्। स्वपितृपुत्रापेक्षयैकस्य पुत्रत्वपितृत्ववद् विरोधाभावात् ॥

शंका—यदि अनुभूति (ज्ञानको) को अनुभाव्य ( ज्ञेय ) स्वीकार किया जाय, तो ज्ञेय घट, पटके समान ज्ञानको भी अज्ञान रूप मानना चाहिये। अतएव, ज्ञान अनुभव रूप हो कर भी अनुभाव्य ( ज्ञेय ) होनेसे घटकी तरह अनुभूति (ज्ञान) नहीं हो सकता। आप लोग भी ज्ञानको अनुभाव्य मानते हैं, क्योंकि वह स्वसंवेदन रूप है। समाधान—जैसे ज्ञाताका ज्ञाता रूपसे अनुभव होता है, वैसे ही अनुभूति भी अनुभूति रूपसे ही अनुभवमें आती है। तथा, अनुभूतिको अनुभाव्य माननेमें भी दोष नहीं आता, क्योंकि अनुभूति पदार्थोंको

१ 'पुष्टे देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते' इति वाक्ये पुष्ट्वान्यथानुपपत्त्या यथा रात्रिभोजन कल्प्यते अन्यथा विना घटप्राकट्य नोपलभ्यत इति घटप्राकट्यान्यथानुपपत्त्या घटज्ञान कल्प्यते।

यार्थापेक्षया प्रकाशकत्व स्वापेक्षया च प्रकाश्यप्रकाशकत्वम्।

जाननेकी अपेक्षा अनुभूति रूप है, परन्तु जब वही अनुभूति स्वसंवेदन करती है, तब वह अनुभाव्य कही जाती है। अतएव जिस प्रकार एक ही पुरुषको अपने पिताकी अपेक्षा पुत्र और अपने पुत्रोंकी अपेक्षा पिता कहा जाता है, उसी प्रकार एक ही अनुभूति भिन्न भिन्न अपेक्षाओंसे अनुभूति और अनुभाव्य कही जाती है। इस लिये कोई दोष नहीं है।

अनुमानाच्च स्वसंवेदनसिद्धिः । तथीह । ज्ञानं स्वयं प्रकाशमानमेवार्थं प्रकाशयति, प्रकाशकत्वात्, प्रदीपवत् ॥ संवेदनस्य प्रकाश्यत्वात् प्रकाशकत्वमसिद्धमिति चेत् । न । अज्ञाननिरासाद्विद्वारेण प्रकाशकत्वोपपत्तेः ।

तथा 'ज्ञान स्वयं प्रकाशित होता हुआ ही दूसरे पदार्थोंको जानता है, क्योंकि वह प्रकाशक है, दीपककी तरह'। इस अनुमानसे ज्ञानके स्वसंवेदनकी सिद्धि होती है। यदि कहे, कि ज्ञान प्रकाश्य है, इस लिये प्रकाशक नहीं हो सकता, यह भी ठीक नहीं। क्योंकि ज्ञान अज्ञानको नाश करता है, इस लिये वह प्रकाशक ही है।

ननु नेत्रादयः प्रकाशका अपि स्वं न प्रकाशयन्तीति प्रकाशकत्वहेतोरनैकान्तिकतेति चेत्, न, नेत्रादिभिरनैकान्तिकता । तेषां लब्ध्युपयोगलक्षणभावेन्द्रियरूपाणामेव प्रकाशकत्वात् । भावेन्द्रियाणां च स्वसंवेदनरूपतैवेति न व्यभिचारः । तथा संवित् स्वप्रकाशा, अर्थप्रतीतित्वात्, यः स्वप्रकाशो न भवति नासावर्थप्रतीतिः, यथा घटः ॥

शंका—नेत्र आदि प्रकाशक होनेपर भी अपने आपको प्रकाशित नहीं करते, इस लिये प्रकाशकत्व हेतु अनैकान्तिक है। समाधान—यह ठीक नहीं, क्योंकि नेत्र आदि लब्धि और उपयोग रूप भावेन्द्रियद्वारा अपने आपको भी जानते हैं। मतिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे उत्पन्न होनेवाली विशुद्धि, अथवा विशुद्धिसे उत्पन्न होनेवाले उपयोगात्मक ज्ञानको भावेन्द्रिय कहते हैं। लब्धि और उपयोग भावेन्द्रिय कही जाती हैं। स्पर्शन, रसना आदि पांच इन्द्रियोंके आवरणके क्षयोपशम होनेपर पदार्थोंके जाननेकी शक्ति विशेषको लब्धि, तथा अपनी अपनी लब्धिके अनुसार आत्माके पदार्थोंमें प्रवृत्ति करनेको उपयोग कहते हैं। भावेन्द्रियां स्वसंवेदन रूप होती हैं, इसमें कोई विरोध नहीं है। अतएव ज्ञान स्वप्रकाशक है, क्योंकि वह पदार्थोंको जानता है, जो स्वप्रकाशक नहीं होता, वह पदार्थोंको नहीं जानता, जैसे घट।

तदेवं सिद्धेऽपि प्रत्यक्षानुमानाभ्यां ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वे "सत्संप्रयोगे

१ जन्तोः श्रोत्रादिविषयस्तत्तदावरणस्य यः ।

स्यात् क्षयोपशमो लब्धिरूप भावेन्द्रिय हि तत् ॥

स्वस्वलब्ध्यनुसारेण विषयेषु यः आत्मनः

व्यापार उपयोगाख्यं भवेद्भावेन्द्रिय च तत् ॥ लोकप्रकाशे ३ ॥

ईश्वर

२ जैमिनिस्त्रे १-१-४५ सूत्रार्थानुगुणमेतत् । घटादिविषये ज्ञाने जाते 'मया ज्ञातोऽयं रंका इति घटस्य ज्ञातव्य प्रतिषधीयते । तेन, ज्ञाने जाते सति 'जातता नाम कश्चिद्धर्मो जातः' इत्युक्त्वा सा च (जातता) ज्ञानात्पूर्वमजातत्वात्, ज्ञाने जाते च जातत्वाच्च, अन्वयव्यतिरेकाभ्यां 'ज्ञाने लिये इत्यवधार्यते (तर्कभाषा पृ. २२) । ज्ञानस्य भितिः माता मेयम् तद्विषयकत्वात् त्रिपुट्टी व्यमिति सम्पत्त्या धूमानुपलम्भनात् ।

इन्द्रियबुद्धिजन्मलक्षणं ज्ञानं, ततोऽर्थप्राकट्यं, तस्मादर्थपत्तिः, तथा प्रवर्तकज्ञानस्यो-  
पलम्भः” इत्येवंरूपा त्रिपुटीप्रत्यक्षकल्पना भट्टानां प्रयासफलैव ॥

इस प्रकार प्रत्यक्ष और अनुमानसे ज्ञानके स्वयं संवेदक सिद्ध हो जानेपर मद्द लोगोकी त्रिपुटी प्रत्यक्षकी कल्पना करना भी बिल्कुल व्यर्थ है। मद्द लोगोके अनुसार, ( १ ) त्रिचमान पदार्थोंके साथ इन्द्रिय और बुद्धिका संयोग होनेसे ज्ञान उत्पन्न होता है, ( २ ) इस ज्ञानसे अर्थ-प्राकट्य, अर्थात् पदार्थका ज्ञान होता है, ( ३ ) पदार्थके ज्ञानसे होनेवाली अर्थापत्तिसे प्रकाशक ज्ञानका संवेदन होता है। इसे मद्द लोगोके मतमें त्रिपुटी प्रत्यक्ष कहा है।

यौगास्त्वाहुः। ज्ञानं स्वान्यप्रकाश्यम्, ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात्, घटवत् । समुत्पन्नं हि ज्ञानमेकात्मसमवेतानन्तरोद्भविष्णुमानसप्रत्यक्षेणैव लक्ष्यते, न पुनः स्वेन । न चैवमनवस्था । अर्थवसायिज्ञानोत्पादसात्रेणैवार्थसिद्धौ प्रमातुः कृतार्थत्वात् । अर्थज्ञानजिज्ञासायां तु तत्रापि ज्ञानमुत्पद्यत एवेति । तदयुक्तम् । पक्षस्य प्रत्यनुमानबाधितत्वेन हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । तथाहि । विवादास्पदं ज्ञानं स्वसंविदित, ज्ञानत्वात्, ईश्वरज्ञानवत् । न चार्थं वाद्यप्रतीतो दृष्टान्तः, पुरुषविशेषस्येश्वरतया जैनैरपि स्वीकृतत्वेन तज्ज्ञानस्य तेषां प्रसिद्धेः ॥

न्यायवैशेषिक—ज्ञान दूसरेसे प्रकाशित होता है, क्योंकि वह ईश्वर-ज्ञानसे भिन्न हो कर प्रमेय है ( ईश्वरीय ज्ञानके अतिरिक्त न्याय-वैशेषिकोंने सब ज्ञानोंको दूसरेसे प्रकाशित माना है ), घटकी तरह । ज्ञान उत्पत्तिके बाद ही आत्माके मानस प्रत्यक्षका विषय होता है, अतएव ज्ञान स्वसंवेदक नहीं है । ज्ञानको दूसरेसे प्रकाशित माननेसे अनवस्था दोष नहीं आता । क्योंकि पदार्थको जानने मात्रसे ही प्रमाताका प्रयोजन सिद्ध हो जाता है । तथा जब प्रमाताको पदार्थोंको जाननेकी जिज्ञासा होती है, उस समय ज्ञान उत्पन्न होता है । समाधान—इस अनुमानका पक्ष ‘ज्ञान स्वयं संवेदन रूप है, ज्ञान होनेसे, ईश्वर-ज्ञानकी तरह’ इस प्रत्यनुमानसे बाधित है, इस लिये यह हेतु प्रकरणसम ( कालात्ययापदिष्ट ) हेत्वाभास है । यहाँ ईश्वर-ज्ञानका दृष्टांत जैनोंको भी मान्य है, क्योंकि वे लोग भी पुरुष विशेषको ईश्वर मानते हैं ।

व्यर्थविशेष्यश्चात्र तव हेतुः समर्थविशेषणोपादानेनैव साध्यसिद्धेः । अभि-  
सिद्धौ धूमवत्त्वे सति द्रव्यत्वादिति वद्, ईश्वरज्ञानान्यत्वादित्येतावतैव गतत्वात् । न  
हीश्वरज्ञानादेन्यत् स्वसंविदितप्रमेयं वा ज्ञानमस्ति, यद्व्यवच्छेदाय प्रमेयत्व-  
येत्येते ! भवन्मते तदन्यज्ञानस्य सर्वस्य प्रमेयत्वात् ॥

तथा, इसके अतिरिक्त, आप लोगोका हेतु व्यर्थविशेष्य अथवा असमर्थविशेष्य सिद्ध है । जैसे ‘यह पर्वत अभिवाला है, क्योंकि धूमवान हो कर द्रव्य है,’ इस अर्थमें ‘मनुष्य’ विशेषण देनेसे ही अभिकी सिद्धि हो जाती है, अतएव धूमवान

हेतुका द्रव्यत्वं रूप विशेष्य देना व्यर्थ है, उसी तरह 'ज्ञानं स्वान्यप्रकाश्यं ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात् घटवत्' इस अनुमानमें 'ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति' विशेषण देना ही पर्याप्त है, अतएव प्रमेयत्व हेतु व्यर्थ है। क्योंकि ईश्वरके ज्ञानको छोड़ कर कोई ज्ञान स्वयं संनिहित और अप्रमेय नहीं है, जिसकी प्रमेयत्व हेतुसे व्यावृत्ति की जा सके।

अप्रयोजकधार्यं हेतुः। सोपाधित्वात् । साधनाव्यापकः साध्येन समव्याप्तिश्च खलु उपाधिरभिधीयते । तत्पुत्रत्वादिना श्यामत्वे साध्ये शाकाद्याहारपरिणामवत् । अधिश्चान्न जडत्वम् । तथाहि ईश्वरज्ञानान्यत्वे प्रमेयत्वे च सत्यपि यदेव जडं म्भादि तदेव स्वसादन्येन प्रकाश्यते । स्वप्रकाशे परमसुखमौचित्यं हि जडस्य लक्षणं । च ज्ञानं जडस्वरूपम् । अतः साधनाव्यापकत्वं जडत्वस्य । साध्येन समव्याप्तिकत्वं शास्य स्पष्टमेव । जाड्यं विहाय स्वप्रकाशाभावात्स्य, तं च त्यज्वा जाड्यस्य कश्चिदप्यदर्शनात् इति ॥

तथा, उक्त हेतु साधनके साथ अव्यापक और साध्यके साथ व्यापक (सोपाधिक) होनेसे अप्रयोजक भी है। जैसे 'गर्भमें स्थित मैत्रका पुत्र श्याम वर्णका है, क्योंकि यह मैत्रका पुत्र है, मैत्रके अन्य पुत्रोंकी तरह' (गर्भस्थः श्यामः मैत्रतनयत्वात् इतत्पुत्रवत्) यह अनुमान सोपाधिक होनेसे अप्रयोजक है, क्योंकि यहां मैत्रतनयत्व अप्रयोजक हेतु शाकपाकजत्व उपाधिके ऊपर अवलम्बित है। इस अनुमानमें मैत्रतनयत्व हेतु गर्भस्थ मैत्रके पुत्रको श्याम वर्णका नहीं कर सकता, क्योंकि जो मैत्रके पुत्र नहीं हैं, वे भी श्याम देखे जाते हैं। इस लिये अ पुत्रके श्याम होनेमें माताके शाक आदिका मसृण ही कारण हो सकता है। एव 'यत्र यत्र मैत्रतनयत्वं तत्र तत्र शाकपाकजत्वं' यह न कह कर, हमें कहना चाहिये, 'यत्र यत्र श्यामत्वं तत्र तत्र शाकपाकजत्वम्', इस लिये इस अनुमानमें 'शाकपाकजत्व' उपाधि है। इसी प्रकार 'ज्ञानं स्वान्यप्रकाश्यं ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात्' इस अनुमानमें 'जडत्व' उपाधि है। क्योंकि केवल वही ज्ञान स्वान्यप्रकाश्य नहीं है, जो ईश्वरके ज्ञानके छोड़ कर प्रमेय हो, बल्कि वह ज्ञान स्वान्यप्रकाश्य है, जो ईश्वरके ज्ञानको छोड़ कर प्रमेय होता हुआ भी तत्तम आदिकी तरह जड़ हो। अतएव स्वान्यप्रकाश्यके अप्रयोजक होनेसे 'जडत्व' उपाधि है। अतएव जिस प्रकार शाकपाकजत्व 'मैत्रतनयत्व' साधनमें न रह कर 'श्यामत्व' साध्यके साथ व्याप्त होनेसे उपाधि है, उसी तरह 'जडत्व' 'ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात्' हेतुमें न रह कर 'स्वान्यप्रकाश्य' साध्यके साथ रहता है, इस लिये उक्त अनुमानमें जडत्वको उपाधि कहना चाहिए। क्योंकि जो अपने प्रकाशमें दूसरेका अवलंबन लेता है, उसे जड़ कहते हैं। ज्ञान जड़ रूप नहीं हो सकता। इस लिये

१ यत्र यत्र जाड्यं तत्र तत्र स्वप्रकाशाभावः। यत्र च स्वप्रकाशाभावस्तत्र तत्र जाड्यमिति सम्यग्-शैली लक्षयिष्यैव व्याप्तिः। न हि यथायं यत्र यथाभिस्तत्र तत्र धूम इति। अन्वारायवस्थायाम् घृणानुपलम्भनात्

जड़त्व ईश्वर ज्ञानसे भिन्न और प्रमेय ज्ञान रूप साधनमें नहीं रहता। स्वान्यप्रकाश साध्यके साथ जड़त्वकी व्याप्ति है, क्योंकि जड़त्वको छोड़ कर स्वान्यप्रकाशकत्व, और स्वान्यप्रकाशत्वको छोड़ कर जड़त्व नहीं रहता।

यच्चोक्तं समुत्पन्नं हि ज्ञानमेकात्मसमवेतम् इत्यादि । तदप्यसत्यम् । इत्यमर्थज्ञानतज्ज्ञानयोरुत्पद्यमानयोः क्रमानुपलक्षणत्वात् । आशूत्पादात्क्रमानुपलक्षण-मुत्पलपत्रशतव्यतिभेदवद् इति चेत् । तन्न । जिज्ञासाव्यवहितस्यार्थज्ञानस्योत्पाद-प्रतिपादनात् । न च ज्ञानानां जिज्ञासासमुत्पाद्यत्वं घटते । अजिज्ञासितेष्वपि योग्यदेशेषु विषयेषु तदुत्पादप्रतीतेः । न चार्थज्ञानमयोग्यदेशम् । आत्मसम-वेतस्यास्य समुत्पादात् । इति जिज्ञासामन्तरणैवार्थज्ञाने ज्ञानोत्पादप्रसङ्गः । अथोत्पद्यतां नामेदं को दोषः इति चेत्, नन्वेवमेव तज्ज्ञानज्ञानेऽप्यपरज्ञानो-त्पादप्रसङ्गः । तत्रापि चैवमेवम् । इत्यपरापरज्ञानोत्पादपरम्परायामेवात्मनो व्यापारात् न विषयान्तरसंचारः स्यादिति । तस्माद्यज्ज्ञानं तदात्मबोधं प्रत्यनपेक्षितज्ञानान्तर-व्यापारम्, यथा गोचरान्तरग्राहिज्ञानात् प्राग्भाविगोचरान्तरग्राहिधारावाहिज्ञान-प्रबन्धस्यान्त्यज्ञानम् । ज्ञानं च विवादाध्यासितं रूपादिज्ञानम्, इति न ज्ञानस्य ज्ञानान्तरज्ञेयता युक्तिं सहते ॥ इति काव्यार्थः ॥ १२ ॥

तथा, आप लोगोंने जो कहा, कि ज्ञानके उत्पन्न होते ही ज्ञान मानस प्रत्यक्षका विषय होता है, यह भी ठीक नहीं। क्योंकि इस प्रकार उत्पन्न होनेवाले ज्ञान और ज्ञानके ज्ञानमें पदार्थका ज्ञान पहले होता है, और पदार्थके ज्ञानका ज्ञान पीछे होता है, ऐसा कोई क्रम नहीं देखा जाता। यदि आप कहें, कि पदार्थका ज्ञान और पदार्थके ज्ञानका ज्ञान दोनो क्रमसे ही होते हैं, परन्तु यह क्रम इतनी शीघ्रतासे होता है, कि उसे हम नहीं देख सकते। जैसे कमलके पत्तोंके ढेरको सूँझे बीधते समय हमें ऐसा प्रतीत होता है, कि हमने सभी पत्तोंका एक ही साथ वेधन किया है, परन्तु वास्तवमें इनके बीधनेमें सूक्ष्म क्रम रहता है, उसी तरह ज्ञान और ज्ञानके ज्ञानमें भी सूक्ष्म क्रम रहता है। यह ठीक नहीं। क्योंकि आप लोगोंने स्वयं पहले और दूसरे ज्ञानमें ज्ञानकी जिज्ञासाका होना स्वीकार किया है, इस लिये आप यह नहीं कह सकते, कि एक ज्ञानके बाद ही दूसरा ज्ञान उत्पन्न हो जाता है, और दोनोमें क्रम नहीं देखा जाता। तथा, ज्ञान जिज्ञासासे उत्पन्न नहीं होता, वल्कि इन्द्रियोंके विषयोंके जानने योग्य स्थानमें होनेपर विना विषयोंकी जिज्ञासाके भी ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। तथा पदार्थोंका ज्ञान अयोग्य स्थानमें नहीं है, जिससे वह विना जिज्ञासाके ज्ञानका विषय न हो सके। क्योंकि यह पदार्थका ज्ञान आत्मामें ही उत्पन्न होता है, अतएव हमारी जिज्ञासाके विना ही पदार्थोंका ज्ञान होता है, यदि कहे, कि जिज्ञासाके विना ही अर्थज्ञानका

१ एकस्मिन्नेव घटे 'घटोऽयम्' 'घटोऽयम्' इत्येवमुत्पद्यमानान्युत्तरोत्तरज्ञानानि धारणादिकज्ञानानि ।

ज्ञान होता है, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि यदि बिना जिज्ञासाके ज्ञानकी उत्पत्ति होती हो, तो एक पदार्थके ज्ञानमें ज्ञानकी अनंत परंपरा माननी पड़ेगी, इस लिये इस ज्ञान परम्पराको जाननेमें लगे रहनेके कारण आत्मा पदार्थोंका ज्ञान ही न कर सकेगा। अतएव ज्ञानको स्वसंवेदनमें दूसरे ज्ञानकी आवश्यकता नहीं है। जैसे घटका निश्चय न होनेके समय तक ' यह घट है, ' ' यह घट है ' इस प्रकारक धारावाहिकज्ञानके अंतिम ज्ञानमें दूसरे ज्ञानकी आवश्यकता नहीं रहती, उसी तरह ज्ञान भी स्वसंवेदनमें दूसरे ज्ञानकी अपेक्षा नहीं रखता। यह श्लोकका अर्थ है।

भावार्थ—जैनसिद्धांतके अनुसार ज्ञान अपने आपको जानता है (स्वावबोधक्षम), और दूसरे पदार्थोंको भी जानता है (अर्थावबोधक्षम)।

कुमारिलभट्ट—ज्ञान अपने आपको नहीं जानता। अनुमान भी है—' ज्ञान स्वसंविदित नहीं है, क्योंकि ज्ञानमें क्रिया नहीं हो सकती। जैसे चतुरसे चतुर नट भी अपने कंधेपर नहीं चढ़ सकता, तथा पैनीसे पैनी तलवारकी धार भी अपने आपको नहीं काट सकती, वैसे ही ज्ञानमें भी क्रिया नहीं हो सकती ' ( ज्ञानं स्वसंविदितं न भवति स्वात्मनि क्रिया-विरोधात् । न हि सुशिक्षितोऽपि नटबद्धः स्वस्कंधमधिरोहं क्षमः । न च सुतीक्ष्णाप्यसिधारा स्वं छेत्तुमाहितव्यापारा )। जैन—यह ठीक नहीं। जैसे दीपक अपने और दूसरेको प्रकाशित करता है, वैसे ही ज्ञान भी निज और पर पदार्थोंका प्रकाश करनेवाला है। तथा एक ही पदार्थमें कर्ता और कर्मका ज्ञान होना अनुभवसे सिद्ध है, इस लिये ' स्वयं ज्ञानमें क्रिया नहीं होती ' ( स्वात्मनि क्रियाविरोधात् ), यह हेतु भी दूषित है।

भट्ट—हम लोगोंके अनुसार ( १ ) पदार्थोंसे इन्द्रिय और बुद्धिका संबंध होनेपर इन्द्रिय और बुद्धिसे ज्ञान पैदा होता है; इसके बाद ( २ ) पदार्थोंका प्राकटय होता है ( अर्थप्राकटय ); उसके बाद ( ३ ) यह ज्ञान होता है, कि पदार्थोंका ज्ञान हुआ है। जैसे घटसे इन्द्रिय और बुद्धिका संबंध होनेसे घटका ज्ञान होनेपर यह ज्ञान होता है, कि मैंने घटको जाना है। बादमें घटका ज्ञान होनेपर घटका प्राकटय ( ज्ञातता ) होता है। यह घट—प्राकटय ज्ञानके पहले नहीं होता, ज्ञानके उत्पन्न होनेपर ही होता है, अतएव यह ज्ञानसे उत्पन्न हुआ कहा जाता है। यह अर्थका प्राकटय ज्ञानसे उत्पन्न होता है, अतएव हम अर्थ—प्राकटयकी अन्यथानुपपत्तिसे ज्ञानको जानते हैं ( तस्माच्चार्यापत्तित्तया प्रवर्तकज्ञानस्यो-पलंभः )। हम लोग इस त्रिपुटी प्रत्यक्षको मानते हैं, इस लिये ज्ञान स्वसंवेदक नहीं हो सकता। जैन—आप लोग अर्थ—प्राकटयको स्वतः सिद्ध नहीं कह सकते, जिससे अर्थ—प्राकटयकी अर्थापत्तिसे ज्ञानकी उपलब्धि स्वीकार की जा सके। ज्ञातता स्वतः सिद्ध है, और ज्ञान स्वतः सिद्ध नहीं, इसमें कोई हेतु नहीं है ? वास्तवमें ज्ञातताकी अपेक्षा ज्ञानका स्वतः सिद्ध होना अधिक मान्य हो सकता है।

भट्ट—यदि आप लोग ज्ञानको स्वसंवेद्य कहते हैं, तो हम अनुमान बनाते हैं—  
‘ज्ञान अनुभव रूप हो कर भी अनुभूति (ज्ञान) नहीं है, ज्ञेय होनेसे, घटकी तरह (ज्ञान  
अनुभवरूपमपि अनुभूतिर्न भवति अनुभाव्यत्त्वात् घटवत्), इस लिये ज्ञान स्वसंवेद्य नहीं हो  
सकता। जैन—पदार्थोंको जाननेकी अपेक्षा ज्ञान अनुभूति रूप तथा स्वयंका संवेदन करनेकी  
अपेक्षा अनुभाव्य रूप है। अतएव ज्ञान अनुभूति और अनुभाव्य दोनों ही हो सकता है।

न्यायवैशेषिक—ज्ञान स्वसंविदित नहीं होता, क्योंकि वह अनुव्यवसायगम्य  
है। हमारे मतमें ‘यह घट है’ इस व्यवसाय रूप ज्ञानके पश्चात् यह मानस ज्ञान  
होता है, कि ‘मैं इस घटको घट रूपसे जानता हूँ,’ इस अनुव्यवसाय रूप ज्ञानसे ही  
पदार्थोंका ज्ञान होता है, अतएव ‘ज्ञान दूसरेसे प्रकाशित होता है, क्योंकि वह ईश्वर-ज्ञानसे  
भिन्न होकर प्रमेय है, घटकी तरह’ (ज्ञानं स्वान्यप्रकाश्यं ईश्वरज्ञानान्यत्त्वे सति  
प्रमेयत्त्वात् घटवत्)। तथा ज्ञानको दूसरेसे प्रकाशित माननेमें अनवस्था दोष नहीं आता,  
क्योंकि पदार्थको जानने मात्रसे ही प्रमाताका प्रयोजन सिद्ध हो जाता है। जैन—(१)  
उक्त अनुमान ‘विवादाध्यासितं ज्ञानं स्वसंविदितम् ज्ञानत्वात् ईश्वरज्ञानवत्’ इस प्रत्यनुमानसे  
बाधित है। इस लिये ज्ञानको स्वसंवेद्य ही मानना चाहिये। तथा (२) यह  
अनुमान व्यर्थविशेष्य भी है, क्योंकि यहां ‘ईश्वरज्ञानान्यत्त्व’ हेतुके विशेष्य प्रमेयत्त्व हेतुके  
कहनेसे कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। तथा (३) उक्त हेतु अप्रयोजक होनेसे सोपाधिक  
भी है। क्योंकि ‘स्वान्यप्रकाश्यं ईश्वरज्ञानान्यत्त्वे सति प्रमेयत्त्वात्’ यह तर्क ज्ञानके साथ  
व्याप्त न हो कर जड़ पदार्थोंके साथ व्याप्त है, क्योंकि ईश्वर-ज्ञानसे भिन्न हो कर प्रमेय  
होनेपर भी स्तंभ वगैरह जड़ पदार्थ ही अपनेको छोड़ कर दूसरेसे प्रकाशित होते हैं।

अथ ये ब्रह्माद्वैतवादिनोऽविद्याअपरपर्यायमायावशात् प्रतिभासमानत्वेन विश्व-  
त्रयवर्तिवस्तुप्रपञ्चमपारमार्थिकं समर्थयन्ते, तन्मतमुपहसन्नाह—

अब समस्त पदार्थोंको मायारूपसे स्वीकार करनेवाले ब्रह्माद्वैत वादियोंका, खंडन  
किया जाता है—

माया सती चेद् द्वयतत्वसिद्धिरथासती हन्त कुतः प्रपञ्चः ।

मायैव चेदर्थसहा च तर्कं माता च वन्ध्या च भवत्परेषाम् ॥ १३ ॥

श्लोकार्थ—यदि माया सत् रूप है, तो ब्रह्म और माया दो पदार्थोंका सद्भाव होनेसे  
अद्वैतकी सिद्धि नहीं हो सकती। यदि माया असत् है, तो तीनों लोकोंके पदार्थोंकी उत्पत्ति  
नहीं हो सकती। यदि कहो, कि माया माया भी हो कर अर्थक्रिया करती है, तो जैसे  
एक ही स्त्री माता और बंध्या दोनों नहीं हो सकती, वैसे ही मायामें भी एक साथ दो  
विरोधी गुण नहीं रह सकते।

तैर्वादिभिस्तात्त्विकात्मब्रह्मन्यतिरिक्ता या माया—अविद्या प्रपञ्चहेतुःपरिकल्पिता, सा सद्रूपा असद्रूपा वा द्वयी गतिः । सती-सद्रूपा चेत् तदा द्वयतत्त्वसिद्धिः—द्वावययवौ यस्य तद् द्वयं, तथाविधं यत् तत्त्वं परमार्थः, तस्य सिद्धिः । अयमर्थः । एकं तावत् त्वदभिमतं तात्त्विकमात्मब्रह्म, द्वितीया च माया तत्त्वरूपा सद्रूपतयाङ्गीक्रियमाणत्वात् । तथा चाद्वैतवादस्य मूले निहितः कुठारः । अथेति पक्षान्तरद्योतने । यदि असती—गगनाम्भोजवदवस्तुरूपा सा माया ततः । हन्त इत्युपदर्शने आश्चर्यं वा । कुतः प्रपञ्चः । अयं त्रिभुवनोदरविचरवर्तिपदार्थसार्थरूपप्रपञ्चः कुतः । न कुतोऽपि संभवतीत्यर्थः । मायाया अवस्तुत्वेनाभ्युपगमात् अवस्तुनश्च तुरङ्गगृह्यस्येव सर्वोपाख्याविरहितस्य साक्षात्क्रियमाणेदृशविवर्तजननेऽसमर्थत्वात् । किलेन्द्रजालादौ मृगतृष्णादौ वा मायोपदर्शितार्थानामर्थक्रियायामसामर्थ्यं दृष्टम् अत्र तु तदुपलम्भात् कथं मायाव्यपदेशः श्रद्धीयताम् । अथ मायापि भविष्यति, अर्थक्रियासमर्थपदार्थोपदर्शनक्षमा च भविष्यति इति चेत्, तर्हि स्ववचनविरोधः । न हि भवति माता च वन्ध्या चेति । एनमेवार्थं हृदि निधायोत्तरार्धमाह । मायैव चेदित्यादि । अत्रैवकारोऽप्यर्थः । अपि च समुच्चयार्थः । अत्रेतेनचकारश्च तथा । उभयोश्च समुच्चयार्थयोर्योगपद्यद्योतकत्वं प्रतीतमेव । यथा रघुवंशे “ते चं प्रापुरुदन्वन्तं वुवुषे चोदिपूरुषः” । इति । तदयं वाक्यार्थः माया च भविष्यति अर्थसहा च भविष्यति । अर्थसहा—अर्थक्रियासमर्थपदार्थोपदर्शनक्षमा । चेच्छब्दाऽत्र योज्यते इति चेत्, एवं परमाशङ्क्य तस्य स्ववचनविरोधमुद्भावयति । तत् किं भवत् परेषां माता च वन्ध्या च । किमिति—संभावने । संभाव्यत एतत् भवतो ये परे—प्रतिपक्षाः, तेषां भवत्परेषां भवद्भ्यतिरिक्तानां, भवदाज्ञापृथग्भूतत्वेन तेषां वादिनां, यन्माता च भविष्यति, वन्ध्या च भविष्यतीत्युपहासः । माता हि प्रसवधर्मिणी वनितोच्यते । वन्ध्या च तद्विपरीता । ततश्च माता चेत्कथं वन्ध्या वन्ध्या चेत्कथं माता तदेवं । मायाया अवास्तव्या अप्यर्थसहत्वेऽङ्गीक्रियमाणे, प्रस्तुतवाक्यवत् स्पष्ट एव स्ववचनविरोधः । इति समासार्थः ॥

व्याख्यार्थ—ब्रह्माद्वैत वादियोने जो तत्त्व रूप, आत्मब्रह्मसे भिन्न माया ( अविद्या ) को प्रपञ्चका कारण स्वीकार किया है, वह माया सत् रूप है, या असत् रूप? यदि माया सत् है, तो ब्रह्म और माया दो पदार्थोंके अस्तित्व होनेसे अद्वैतकी सिद्धि नहीं हो सकती । क्योंकि अद्वैत वादियोने एक आत्मा ( ब्रह्म ) को ही सत् पदार्थ स्वीकार किया है, इस लिये यदि माया भी सत् हो, तो अद्वैतके मूलमें ही कुठाराघात होता है । यदि मायाको आकाशके फूल की तरह अवस्तु स्वीकार करो, तो संसारके किसी भी पदार्थकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । क्योंकि मायाके अवस्तु होनेसे आकाशके फूलकी तरह वह प्रत्यक्षसे दृष्टिगोचर



होनेवाले प्रपंचको उत्पन्न नहीं कर सकती। इन्द्रजाल तथा मृगतृष्णा आदिमें मायाद्वारा दिखाये जानेवाले पदार्थ अर्थक्रिया नहीं करते। परन्तु समस्त पदार्थोंमें अर्थक्रिया देखनेमें आती है, अतएव इन पदार्थोंमें मायाका व्यवहार नहीं हो सकता। यदि आप लोग कहें, कि माया माया भी है, और वह अर्थक्रिया भी करती है, यह ठीक नहीं। क्योंकि इसमें स्ववचन विरोध आता है। जिस प्रकार एक ही स्त्री माता और वंघ्या दोनों नहीं हो सकती, वैसे ही माया भी माया ( अवस्तु ) हो कर अर्थक्रिया ( वस्तु ) नहीं कर सकती।

व्यासार्थस्त्वयम् । ते वादिन इदं प्रणिगदन्ति । तात्त्विकमात्मब्रह्मैवास्ति—

“ सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत्पश्यति कश्चन ” ॥

इति समयात् । अयं तु प्रपञ्चो मिथ्यारूपः, प्रतीयमानत्वात् । यदेवं तदेवम् । यथा भुक्तिशुक्लकले कलधौतम् । तथा चायं, तस्मात् तथा ॥

वेदान्ती—हमारे मतसे एक ब्रह्म ही सत् है। कहा भी है “यह सब ब्रह्मका ही स्वरूप है, इसमें नाना रूप नहीं हैं, ब्रह्मके प्रपंचको सब लोग देखते हैं, परन्तु ब्रह्मको कोई नहीं देखता।” तथा, ‘यह प्रपंच मिथ्या है, क्योंकि मिथ्या प्रतीत होता है। जो मिथ्या प्रतीत होता है, वह मिथ्या है, जैसे सीपके टुकड़ेमें चांदी मिथ्या प्रतीत होती है। उसी तरह यह दृश्यमान प्रपंच भी मिथ्या प्रतीत होता है, इस लिये यह मिथ्या है।’

तदेतद्वार्तम् । तथाहि । मिथ्यारूपत्वं तैः कीदृग् विवक्षितम् । किमत्यन्तासत्त्वम्, उतान्यस्यान्याकारतया प्रतीतत्वम्, आहोस्विदनिर्वाच्यत्वम् ? प्रथमपक्षे असत्ख्यातिप्रसङ्गः । द्वितीये विपरीतख्यातिस्वीकृतिः । तृतीये तु किमिदमनिर्वाच्यत्वम् ? निःस्वभावत्वं चेत्, निसः प्रतिषेधार्थत्वे, स्वभावशब्दस्यापि भावाभावयोरन्यतरार्थत्वे, असत्ख्यातिसत्ख्यात्यभ्युपगमप्रसंगः । भावप्रतिषेधे असत्ख्यातिः अभावप्रतिषेधे सत्ख्यातिरिति । प्रतीत्यगोचरत्वं निःस्वभावत्वमिति चेत् । अत्र विरोधः । स प्रपञ्चो हि न प्रतीयते चेत् कथं धर्मितयोपात्तः । कथं च प्रतीयमानत्वं हेतुतयोपात्तम् । तयोपादानं वा कथं न प्रतीयते । यथा प्रतीयते न तथेति चेत्, तर्हि विपरीतख्यातिरियमभ्युपगता स्यात् ॥

जैन—आप लोगोंने जो दृश्यमान प्रपंचको मिथ्या कहा है, सो आपका मिथ्यात्वसे क्या अभिप्राय है ? ( १ ) यदि वंघ्याके पुत्रकी तरह अत्यंत असत्त्वको मिथ्यात्व कहते हो, तो असत्ख्याति दोष आता है। शून्यवादी बौद्धोंके अनुसार समस्त पदार्थोंका ज्ञान मिथ्या है, क्योंकि समस्त पदार्थ असत् हैं। अतएव जब हमें सीपमें चांदीका ज्ञान होता है, उस

१ छादोग्य उ. ३-१४। २ आत्मख्यातिसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा । तथानिर्वचनख्यातिरित्येतत्ख्यातिप्रसङ्गम् ॥ षड्विधाः ख्यातिरित्यन्ये मन्यन्ते ।

समय असत् रूप चांदी सत् रूपमें प्रतिभासित होती है। अतएव विपरीत ज्ञानका विषय सर्वथा असत् है। क्योंकि असत् पदार्थोंको सत् रूप देखना ही विपरीत ज्ञान है। असत्-ख्याति वादियोंके मतमें पदार्थ और पदार्थका ज्ञान दोनों ही असत् हैं। परन्तु वेदान्ती लोग शून्यवादियोंकी असत्ख्यातिको स्वीकार नहीं करते। (२) यदि एक पदार्थके दूसरे रूपमें प्रतिभासित होनेको मिथ्या कहो, तो विपरीतख्याति दोष आता है। नैयायिक आदि मतके अनुसार जब सीपमें चांदीका मिथ्या ज्ञान होता है, उस समय सीप चांदीके रूपमें प्रतिभासित होती है, इस लिये एक पदार्थको दूसरे पदार्थके रूपमें जानना ही मिथ्या है, वास्तवमें सीप अथवा चांदीमें कोई मिथ्यापन नहीं। इस विपरीत अथवा अन्यथाख्यातिमें दो पदार्थोंके सद्भाव (द्वैत) होनेके कारण वेदान्ती लोग इसे भी स्वीकार नहीं करते। (३) यदि अनिर्वचनीयत्व अर्थात् निस्त्वभावको मिथ्यात्व कहो, तो 'निस्त्वभावत्व' शब्दमें स्वभावका अर्थ (क) 'भाव' करनेपर असत्ख्याति दोष आता है, परन्तु यह असत्ख्याति वेदान्तियोंको मान्य नहीं है। (ख) यदि स्वभावका अर्थ अभाव किया जाय, तो सत्ख्याति दोष आता है। रामानुजका सिद्धांत है, कि जब सीपमें चांदीका मिथ्या ज्ञान होता है, उस समय इस मिथ्या ज्ञानका विषय मिथ्या नहीं होता, क्योंकि सीपमें चांदीके परमाणु मिले रहते हैं, इसीलिये सीपमें चांदीका ज्ञान होता है। परन्तु यह सत्ख्याति भी वेदान्तियोंको मान्य नहीं है। (ग) यदि दृश्यमान प्रपंचके ज्ञानके विषय न होनेको निस्त्वभाव कहो, तो 'अर्थप्रपंचः मिथ्यारूपः प्रतीयमानत्वात्' इस अनुमानमें 'प्रपंच' को पक्ष नहीं बना सकते। तथा प्रपंचके ज्ञानका विषय न होनेसे 'प्रतीयमानत्व' हेतु भी नहीं बन सकता। तथा प्रतीयमानत्व हेतुके होनेसे अर्थ प्रपंचको प्रतीयमान होना चाहिये। (घ) यदि कहो, कि अर्थ प्रपंच जैसा है, वैसा प्रतिभासित नहीं होता, यही निस्त्वभावत्वका अर्थ है, तो इसे स्वीकार करनेमें फिर विपरीतख्याति माननी पड़ेगी, जिसे मायावादी स्वीकार नहीं करते।

किञ्च, इयमनिर्वाच्यता प्रपञ्चस्य प्रत्यक्षवाधिता। घटोऽयमित्याद्याकारं हि प्रत्यक्षं प्रपञ्चस्य सत्यतामेव व्यवस्यति। घटादिप्रतिनियतपदार्थपरिच्छेदात्मनस्तस्यो-  
त्पादात्। इतरेतरविविक्तवस्तूनामेव च प्रपञ्चशब्दवाच्यत्वात्। अथ प्रत्यक्षस्य  
विधायकत्वात् कथं प्रतिषेधे सामर्थ्यम्। प्रत्यक्षं हि इदमिति वस्तुस्वरूपं श्रद्धाति,  
नान्यत्स्वरूपं प्रतिषेधति।

“आहुर्विधात् प्रत्यक्षं न निषेद्ध विपश्चितः।

नैकत्व आगमस्तेन प्रत्यक्षेण प्रवाध्यते” ॥

इति वचनात्, इति चेत्। न। अन्यरूपनिषेधमन्तरेण तत्स्वरूपपरिच्छेदस्या-  
प्यसंपत्तेः। पातादिव्यवच्छिन्नं हि नीलं नीलमिति गृहीतं भवति, नान्यथा।  
केवलवस्तुस्वरूपमतिपत्तेरेवान्यप्रतिषेधमतिपत्तिरूपत्वात्। मुण्डभूतलग्नहणे घटाभाव-

ग्रहणवत् । तस्माद् यथा प्रत्यक्षं विधायकं प्रतिपन्नं, यथा निषेधकमपि प्रतिपत्तव्यम् । अपि च, विधायकमेव प्रत्यक्षमित्यङ्गीकृते, यथा प्रत्यक्षेण विद्या विधीयते, तथा किं नाविद्यापीति । तथा च द्वैतापत्तिः । ततश्च सुव्यवस्थितः प्रपञ्चः । तदमी वादिनोऽविद्याविवेकेन सन्मात्रं प्रत्यक्षात् प्रतियन्तोऽपि न निषेधकं तदिति ह्युवाणाः कथं नोन्मत्ताः । इति सिद्धं प्रत्यक्षबाधितः पक्ष इति ॥

तथा, जगत की यह अनिर्वाच्यता (निस्स्वभावता) प्रत्यक्षसे बाधित है, क्योंकि जगतके होनेपर ही यह घट है, यह प्रत्यक्ष हो सकता है । क्योंकि घट आदिसे निश्चित पदार्थोंका ही प्रत्यक्षसे ज्ञान होता है । तथा, एक दूसरेसे भिन्न पदार्थोंको प्रपंच कहते हैं । अतएव प्रपंचको अनिर्वाच्य माननेसे प्रत्यक्षसे बाधा आती है । शंका—प्रत्यक्ष विधि रूप ही है, निषेध रूप नहीं, इस लिये प्रत्यक्ष वस्तुके स्वरूपको ग्रहण कर सकता है, वस्तुके स्वरूपका प्रतिषेध नहीं कर सकता । कहा भी है “प्रत्यक्ष विधि रूप है, निषेध रूप नहीं, अतएव वेदद्वारा प्रतिपादित एकत्व (अद्वैत) प्रत्यक्षसे बाध्य नहीं कहा जा सकता ।” समाधान—विना किसी वस्तुका निषेध किये हुए विधि रूप ज्ञान नहीं हो सकता । जैसे किसी पदार्थके पीलेपनका प्रतिषेध करके ही उसके नीलेपनका ज्ञान हो सकता है अथवा जिस प्रकार केवल पृथिवी कहनेसे पृथिवीपर रखे हुए घटका स्वयं ही प्रतिषेध हो जाता है, उसी तरह केवल वस्तुका स्वरूप जाननेके लिये अन्य वस्तुओंका प्रतिषेध स्वयं हो जाता है । अतएव प्रत्यक्ष केवल विधायक ही नहीं, वह विधि-प्रतिषेध दोनों ही रूप है । यदि प्रत्यक्षको केवल विधायक ही माना जाय, तो जिस प्रकार प्रत्यक्ष केवल विद्या (ब्रह्म) को विधि रूपसे जानता है, वैसे ही उसे अविद्याका भी विधायक मानना चाहिये । यदि प्रत्यक्षको अविद्याका भी विधायक माना जाय, तो विद्या और अविद्या, ब्रह्म और जगत दो पदार्थोंके होनेसे अद्वैत नहीं बन सकता । अतएव प्रत्यक्षको सन्मात्र ग्रहण करनेवाला माननेवाले अद्वैत वादियोंको प्रत्यक्षको निषेधात्मक भी मानना ही चाहिये । इस लिये आपका पक्ष प्रत्यक्षसे बाधित है ।

अनुमानबाधितश्च । प्रपञ्चो मिथ्या न भवति, असद्विलक्षणत्वात्, आत्मवत् । प्रतीयमानत्वं च हेतुर्ब्रह्मात्मना व्यभिचारी । स हि प्रतीयते, न च मिथ्या । अप्रतीयमानत्वे त्वस्य तद्विषयवचसामप्रवृत्तेर्भूक्तैव तेषां श्रेयसी । साध्यविकलश्च दृष्टान्तः । शक्तिश्चकलकलधौतेऽपि प्रपञ्चान्तर्गतत्वेन अनिर्वचनीयतायाः साध्यमानत्वात् । किञ्च, इदमनुमानं प्रपञ्चाद् भिन्नम् अभिन्नं वा ? यदि भिन्नं, तर्हि सत्यमसत्यं वा ? यदि सत्यं, तर्हि तद्देव प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वं स्यात् । अद्वैतवादभाकारे खण्डिपातात् । अथासत्यम्, तर्हि न किञ्चित् तेन साध्यितुं शक्यम्, अवस्तुत्वात् । अभिन्नं चेत्, प्रपञ्चस्वभावतया तस्यापि मिथ्यारूपत्वापत्तिः । मिथ्यारूपं च तत् कथं स्वसाध्यसा-

घनायालम् । एवं च प्रपञ्चस्यापि मिथ्यारूपत्वासिद्धेः कथं परमब्रह्मणस्तात्त्विकत्वं स्यात् यतो बाह्यार्थाभावो भवेदिति ॥

तथा, ' अर्थप्रपञ्चो मिथ्यारूपः प्रतीयमानत्वात् ' यह अनुमान ' प्रपञ्चो मिथ्या न भवति असद्विलक्षणत्वात् आत्मवत् ' इस प्रत्यनुमानसे वाधित है । यहाँ, प्रतीयमानत्व हेतु ब्रह्मके साथ व्यभिचारी है । क्योंकि ब्रह्म प्रतीयमान है, परन्तु मिथ्या नहीं है । यदि ब्रह्मको अप्रतीयमान मानो, तो ब्रह्मके विषयमें कोई भी चर्चा नहीं हो सकती, अतएव मौन रहना ही श्रेयस्कर होगा । तथा ' सीपमें चाँदी ' ( शुक्तिशकले कलघौतं ) का दृष्टान्त ' मिथ्यारूप ' साध्यमें नहीं रहता, इस लिये हेतु साध्यविकल है । क्योंकि सीप और चाँदी दोनों ही प्रपञ्चके अन्तर्भूत हैं, इस लिये इनमें भी अनिर्वचनीयत्व ( मिथ्यात्व ) साध्य ही है ( इसे अनुपसंहारी हेत्वाभास भी कहते हैं ) । तथा, आपका अनुमान प्रपञ्चसे भिन्न है, या अभिन्न ? यदि भिन्न है, तो सत्य है, या असत्य ? यदि अनुमान प्रपञ्चसे भिन्न हो कर सत्य है, तो प्रपञ्च भी सत्य होना चाहिये । तथा प्रपञ्चकी सत्यता स्वीकार करनेमें अद्वैत नहीं बनता । यदि अनुमान असत्य है, तो वह अबस्तु होनेसे साध्यकी सिद्धि नहीं कर सकता । यदि अनुमान प्रपञ्चसे अभिन्न है, तो प्रपञ्च रूप होनेसे अनुमान भी मिथ्या होना चाहिये, तथा मिथ्या अनुमान साध्यकी सिद्धि नहीं कर सकता । इस लिये जब प्रपञ्च मिथ्या रूप सिद्ध नहीं हो सकता, तो ब्रह्मकी तात्त्विकता भी सिद्ध नहीं हो सकती, जिससे बाह्य पदार्थोंका अभाव सिद्ध हो सके ।

अथवा प्रकारान्तरेण सन्मात्रलक्षणस्य परमब्रह्मणः साधनं दूषणं चोपन्यस्यते । ननु परमब्रह्मण एवैकस्य परमार्थसतो विधिरूपस्य विद्यमानत्वात् प्रमाणविषयत्वम् । अपरस्य द्वितीयस्य कस्यचिदप्यभावात् । तथाहि । प्रत्यक्षं तदावेदकमस्ति । प्रत्यक्षं द्विधा भिद्यते निर्विकल्पकसविकल्पकभेदात् । ततश्च निर्विकल्पकप्रत्यक्षात् सन्मात्रविषयात् तस्यैकस्यैव सिद्धिः । तथा चोक्तम्—

“ अस्ति ह्यालोचनाज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।

वालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ” ॥

न च विधिवत् परस्परव्यावृत्तिरप्यध्यस्त एव प्रतीयते इति द्वैतसिद्धिः । तस्य निषेधाविषयत्वात् । “ आहुर्विधात् प्रत्यक्षं न निषेद्धु ” इत्यादिवचनात् । यच्च सविकल्पकप्रत्यक्षं घटपटादिभेदसाधकं, तदपि सत्कारुपेणान्वितानामेव तेषां प्रकाशकत्वात् सत्ताअद्वैतस्यैव साधकम् । सत्तायाश्च परब्रह्मरूपत्वात् । तदुक्तम्—“ यदद्वैतं तद् ब्रह्मणो रूपम् ” इति ॥

वेदान्ती—वास्तवमें विधि रूप एक ही परमार्थसत् ब्रह्म प्रमाणका विषय है। वह ब्रह्म प्रत्यक्षसे जाना जाता है। यह प्रत्यक्ष निर्विकल्पक और सविकल्पकके भेदसे दो प्रकारका है। सन्मात्रको जाननेवाले निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे ब्रह्मकी सिद्धि होती है। कहा भी है “निर्विकल्पक ज्ञान बालक और गूंगे आदिके ज्ञानकी तरह वस्तु मात्रका जाननेवाला होता है, और यह ज्ञान सब ज्ञानोंके पहले होता है।” यदि कोई कहे, कि जैसे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष ब्रह्मका अस्तित्व सिद्ध करता है, वैसे ही यह ब्रह्मका अभाव भी सिद्ध करता है, इस लिये निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे ब्रह्म और अब्रह्म दो पदार्थोंकी सिद्धि होनेसे द्वैतकी सिद्धि होती है, तो यह ठीक नहीं। क्योंकि जैसा कि हमने ऊपर कहा है, प्रत्यक्ष प्रतिषेध रूप न हो कर विधायक ही होता है। तथा, घट, पट आदिके विकल्प (भेद) को ग्रहण करनेवाला सविकल्पक प्रत्यक्ष भी घट, पट आदिको भी सत्ता रूपसे ही जानता है, इस लिये सविकल्पक प्रत्यक्ष भी परब्रह्म रूप सत्ताका ही साधक है। क्योंकि सत्ता परब्रह्म रूप है। कहा भी है “अद्वैत ही ब्रह्मका स्वरूप है”

अनुमानादापि तत्सद्भावो विभाव्यत एव । तथाहि विधिरेव तत्त्वं, प्रमेयत्वात् । यतः प्रमाणविषयभूतोऽर्थः प्रमेयः । प्रमाणानां च प्रत्यक्षानुमानागमोपमानार्थापत्ति-ज्ञानानां भावविषयत्वेनैव प्रवृत्तेः । तथा चोक्तम्—

“प्रत्यक्षाद्यवतारः स्याद् भावांशो गृह्यते यदा ।

व्यापारस्तदनुत्पत्तेरभावांशे जिघृक्षिते” ॥

यच्चाभावाख्यं प्रमाणं तस्य प्रामाण्याभावाद् न तत् प्रमाणम् । तद्विषयस्य कस्यचिदप्यभावात् । यस्तु प्रमाणपञ्चकाविषयः स विधिरेव । तेनैव च प्रमेयत्वस्य व्याप्तत्वात् । सिद्धं प्रमेयत्वेन विधिरेव तत्त्वम्, यत्तु न विधिरूपं, तद् न प्रमेयम्, यथा खरविषाणम् । प्रमेयं चेद् निखिलं वस्तुतत्त्वम्, तस्माद् विधिरूपमेव । अतो वा तत्सिद्धिः । ग्रामारामादयः पदार्थाः प्रतिभासान्तःप्रविष्टाः, प्रतिभासमानत्वात्, यत्प्रतिभासते तत्प्रतिभासान्तः प्रविष्टम्, यथा प्रतिभासस्वरूपम् । प्रतिभासन्ते च ग्रामारामादयः पदार्थाः, तस्मात् प्रतिभासान्तःप्रविष्टाः ॥

‘विधि रूप ही तत्त्व है, प्रमेय होनेसे’ इस अनुमानसे भी परब्रह्मकी सिद्धि होती है। प्रमाणसे जानने योग्य पदार्थको प्रमेय कहते हैं, तथा प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान और अर्थापत्ति प्रमाण विधि रूप ही हैं। कहा भी है “विधि रूप पदार्थोंके जाननेमें प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणोंकी प्रवृत्ति, और निषेध रूप पदार्थोंके जाननेमें प्रत्यक्ष आदिकी निवृत्ति होती है।” तथा, अभाव नामका कोई प्रमाण ही नहीं है, क्योंकि उसका कोई भी विषय नहीं। अतएव प्रत्यक्ष आदि पांचों प्रमाणोंका विषय विधि रूप ही है। यह विधि रूप ही प्रमेय है। अतएव

विधि रूप ही तत्व है, प्रमेय होनेसे । जो विधि रूप नहीं है, वह प्रमेय भी नहीं है, जैसे गधेके सींग । सम्पूर्ण वस्तु तत्व प्रमेय है, इस लिये वह विधि रूप है । अथवा ' गांव, वगीचा आदि दृश्यमान जगत प्रतिभासमें गर्भित हो जाते हैं, प्रतिभासका विषय होनेसे । जो प्रतिभासका विषय है, वह प्रतिभासमें गर्भित हो जाता है । जैसे प्रतिभासका स्वरूप । गांव, वगीचे आदि प्रतिभासित होते हैं, इस लिये वे प्रतिभासके ही भीतर-आ जाते हैं ' इस अनुमानसे भी ब्रह्मकी सिद्धि होती है ।

आगमोऽपि परमब्रह्मण एव प्रतिपादकः समुपलभ्यते " पुंरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यम् । उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति । " "यदेजति, यन्नैजति, यददूरे, यदन्तिके । यदन्तरस्य सर्वस्य यदुत सर्वस्यास्य बाह्यतः " इत्यादिः । "श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः अनुमन्तव्यः " इत्यादिवेदवाक्यैरपि तत्सिद्धेः । कृत्रिमेणापि आगमेन तस्यैव प्रतिपादनात् । उक्तं च—

“ सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानाऽस्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत् पश्यति कश्चन ” ॥

आगम भी ब्रह्मका प्रतिपादन करता है । जैसे " जो हुआ है, जो होगा; जो मोक्षका स्वामी है, आहारसे वृद्धिको प्राप्त होता है; गतिमान है, स्थिर है, दूर है, पास है, चेतन और अचेतन सर्वमें व्याप्त है और सबके बाह्य है, वह सब ब्रह्म ही है । " आदि । तथा, " अतएव ऐसे ब्रह्मको सुनना, मनन करना और निरन्तर स्मरण करना चाहिये । " आदि वेदके वाक्योंसे ब्रह्मकी सिद्धि होती है । स्मृति आदि पौरुषेय आगम भी ब्रह्मकी सिद्धि करते हैं । कहा भी है " यह सब ब्रह्मका ही स्वरूप है, ब्रह्मको छोड़ कर नाना रूप कुछ नहीं है, ब्रह्मकी पर्यायोंको सब देखते हैं, परन्तु ब्रह्म किसीको दिखाई नहीं देता । ”

इति प्रमाणतस्तस्यैव सिद्धेः । परमपुरुष एक एव तत्त्वम्, सकलभेदानां तद्वि-  
वर्तत्वात् । तथाहि । सर्वे भावा ब्रह्मविवर्ताः सत्त्वैकरूपेणान्वितत्वात् । यद् यद्रूपेणा-  
न्वितं तत् तदात्मकमेव । यथा घटघटीशरानोदञ्चनादयो मृदूपेणैकेनान्विता मृद्विवर्ताः ।  
सत्त्वैकरूपेणान्वितं च सकलं वस्तु । इति सिद्धं ब्रह्मविवर्तित्वं निखिलभेदानामिति ॥

इस प्रकार परब्रह्मके प्रत्यक्ष, अनुमान और आगमसे सिद्ध होनेपर परब्रह्म ही एक तत्व सिद्ध होता है, दृश्यमान सम्पूर्ण भेद इस ब्रह्मकी ही पर्याय हैं । अतएव ' सम्पूर्ण पदार्थ

१ ऋग्वेदपुरुषसूक्ते । २ ईशावास्योपनिषदि । ३ बृहदारण्यक. उ । युक्तिभिरनुचिन्तनम् मनन । अतस्पर्यस्य नैरन्तरेण दीर्घकालमनुसंधानम् निदिध्यासनं ।

ब्रह्मकी पर्याय हैं, क्योंकि संपूर्ण पदार्थ एक सत्ता रूपसे विद्यमान हैं । जो जिस रूपसे विद्यमान होता है, वह उसी रूप होता है । जैसे घट, घटी, शराव आदि मिट्टीके वर्तन मिट्टी रूपसे विद्यमान हैं, इस लिये सब मिट्टीकी पर्याय हैं । सम्पूर्ण पदार्थ एक सत्ता रूपसे, विद्यमान हैं, इस लिये सम्पूर्ण पदार्थ एक ब्रह्मकी ही पर्याय हैं' ।

तदेतत् सर्वं मदिरारसास्वादगद्गदोद्भूतमित्वाभासते, विचारसहत्वात् । सर्वं हि वस्तु प्रमाणसिद्धं, न तु वाङ्मात्रेण । अद्वैतमते च प्रमाणमेव नास्ति, तत् सद्भावे द्वैतप्रसङ्गात् । अद्वैतसाधकस्य प्रमाणस्य द्वितीयस्य सद्भावात् । अथ मत्प्र लोकप्रत्यायनाय तदपेक्षया प्रमाणमप्यभ्युपगम्यते । तदसत् । तन्मते लोकस्यैवासम्भवात्, एकस्यैव नित्यनिरंशस्य परब्रह्मण एव सत्त्वात् ॥

जैन—यह सब उन्मत्तों जैसा प्रलय है । क्योंकि जब तक कोई वस्तु प्रमाणसे सिद्ध न की जाय, उस समय तक वह कथन मात्रसे प्रमाण नहीं मानी जा सकती । तथा अद्वैत वादियोंके कोई प्रमाण ही नहीं बन सकता । क्योंकि ब्रह्मसे भिन्न किसी प्रमाणके माननेपर द्वैत मानना पड़ता है । यदि आप लोग कहें, कि व्यवहारिक दृष्टिसे ही हम लोग प्रमाण मानते हैं, वास्तवमें एक ब्रह्म ही सत्य है, यह भी ठीक नहीं । क्योंकि अद्वैत वादियोंके मतमें एक नित्य निरंश ब्रह्म ही सत्य है, इस लिये उनके व्यवहार ही नहीं बन सकता ।

अथास्तु यथाकथञ्चित् प्रमाणमपि तर्किकं प्रत्यक्षमनुमानमागमो वा तत्साधकं प्रमाणमुत्तरीक्रियते । न तावत् प्रत्यक्षम् । तस्य समस्तवस्तुजातगतभेदस्यैव प्रकाशकत्वात् । आबालगोपालं तथैव प्रतिभासनात् । यच्च निर्विकल्पकं प्रत्यक्षं तदावेदकम् इत्युक्तम् । तदपि न सम्यक् । तस्य प्रामाण्यानभ्युपगमात् । सर्वस्यापि प्रमाणतत्त्वस्य व्यवसायात्मकस्यैवाविसंवादकत्वेन प्रामाण्योपपत्तेः । सविकल्पकेन तु प्रत्यक्षेण प्रमाणभूतेनैकस्यैव विधिरूपस्य परब्रह्मणः - स्वप्नेऽप्यप्रतिभासनात् । यदप्युक्तं “ आहुर्विधात् प्रत्यक्षम् ” इत्यादि । तदपि न पेशलम् । प्रत्यक्षेण ह्यनुवृत्तव्यावृत्तकारात्मकवस्तुन एव प्रकाशनात् । एतच्च प्रागेव क्षुण्णम् । न ह्यनुस्युतमेकमखण्डं सत्तामात्रं विशेषनिरपेक्षं सामान्यं प्रतिभासते । येन “ यदद्वैतं तद्ब्रह्मणो रूपम् ” इत्याद्युक्तं शोभेत । विशेषनिरपेक्षस्य सामान्यस्य खरविषाणवदप्रतिभासनात् । तदुक्तम्—

“ निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत् खरविषाणवत् ।

सामान्यरहितत्वेन विशेषास्तद्देव हि ” ॥

यदि अद्वैतमें प्रमाणका सद्भाव मान भी लिया जाय, तो भी किसी प्रमाणसे ब्रह्म सिद्ध नहीं होता । प्रत्यक्षसे ब्रह्मकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि वह पदार्थोंके भेदोंको ही जानता है । निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भी ब्रह्मको सिद्ध नहीं करता, क्योंकि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष

प्रमाण ही नहीं हो सकता । कारण कि निश्चयात्मक और अविसेवादी ज्ञान ही प्रमाण होता है, निर्विकल्पक ज्ञान निश्चयात्मक नहीं है । इसी तरह सविकल्पक प्रत्यक्ष भी समस्त भेदोंसे रहित केवल विधि रूप परब्रह्मको नहीं जान सकता । तथा, प्रत्यक्षको केवल विधि रूप कहना भी ठीक नहीं । क्योंकि प्रत्यक्ष सामान्य और विशेष रूप हो कर ही पदार्थोंको जानता है, यह पहले कहा जा चुका है । तथा, एक, शुद्ध, अखण्ड, केवल सत्ता रूप ( ब्रह्म ) सामान्य विशेषके विना कहीं नहीं रहता, जिससे यह कहा जा सके, कि “ अद्वैत ही ब्रह्मका रूप है । ” खरविषाणकी तरह विशेषके विना सामान्य कहीं भी संभव नहीं है । कहा भी है “ जैसे विशेष रहित सामान्य खरविषाणकी तरह है, वैसे ही सामान्य रहित विशेष भी असंभव है । ” इस प्रकार प्रमाणसे जानने योग्य पदार्थोंके सामान्य-विशेष रूप सिद्ध होनेसे केवल सत्ता रूप ब्रह्म किसी भी प्रमाणका विषय नहीं हो सकता ।

ततः सिद्धे सामान्यविशेषात्मन्यर्थे प्रमाणविषये कुत एवैकस्य परमब्रह्मणः प्रमाणविषयत्वम् । यच्च प्रमेयत्वादित्यनुमानमुक्तम्, तदप्येतेनैवापास्तं बोद्धव्यम् । पक्षस्य प्रत्यक्षबाधितत्वेन हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । यच्च तत्सिद्धौ प्रतिभासमानत्वम् । नस्तत्प्रादेश्यान् साधनाभासत्वेन न प्रकृतसाध्यसाधनायालम् । प्रतिभासमानत्वं हि तेषां लभावानां स्वतः परतो वा ? न तावत् स्वतः, घटपटमुकुटशकटादीनां स्वतः प्रतिभासमानत्वेनासिद्धेः । परतः प्रतिभासमानत्वं च परं विना नोपपद्यते इति । यच्च परमब्रह्मविवर्तवर्तित्वमखिलभेदानामित्युक्तम् । तदप्यन्वेन्नवीयमानद्वयाविनाभावित्वेन पुरुषाद्वैतं प्रतिबध्नात्येव । न च घटादीनां चैतन्यान्वयोऽप्यस्ति मृदाद्यन्वयस्यैव तत्र दर्शनात् । ततो न किञ्चिदतदपि । अतोऽनुमानादपि न तत्सिद्धिः । किञ्च, पक्षहेतुदृष्टान्ता अनुमानोपायभूताः परस्परं भिन्नाः अभिन्ना वा ? भेदे द्वैतसिद्धिः । अभेदे त्वेकरूपतापत्तिः । तत् कथमेतेभ्योऽनुमानमात्मानमासादयति । यदि च हेतुमन्तरेणापि साध्यसिद्धिः स्यात्, तर्हि द्वैतस्यापि चाङ्मात्रतः कथं न सिद्धिः । तदुक्तम्—

“ हेतोरेद्वैतसिद्धिश्चेद् द्वैतं स्याद्धेतुसाध्ययोः ।

हेतुना चेद् विना सिद्धिर्द्वैतं चाङ्मात्रतो न किम् ” ॥

तथा, ‘ विधिरेव तत्त्वं प्रमेयत्वात् ’ यह अनुमान भी इसीसे खंडित हो जाता है । क्योंकि प्रमेयत्व हेतु कालात्ययापदिष्ट ( बाधित ) है, इस लिये ‘ विधिरेव तत्त्वं ’ यह प्रत्यक्षसे बाधित है, क्योंकि प्रत्यक्ष विधिकी तरह निषेध रूप भी है । तथा, ब्रह्मको सिद्ध करनेवाला ‘ प्रतिभासमानत्व ’ हेतु भी साधनाभास होनेसे साध्यकी सिद्धि नहीं करता । हम पूछते हैं, कि सम्पूर्ण पदार्थोंका प्रतिभास स्वयं होता है, या दूसरेसे ? सम्पूर्ण पदार्थ स्वयं प्रतिभासित नहीं



हो सकते, क्योंकि घट, पट स्वतः प्रतिभासित होते हुए नहीं देखे जाते। पदार्थोंका दूसरेसे प्रतिभासित होना भी नहीं बन सकता, क्योंकि दूसरेसे प्रतिभासित होना दो पदार्थों (द्वैत) के बिना संभव नहीं। तथा, 'सब पदार्थ एक ब्रह्मको ही पर्याय हैं' (सर्वे भावाः ब्रह्मविवर्ताः) इस अनुमानमें भी अन्वेष्ट (संबंध करनेवाले) और अन्वीयमान (जिसके साथ संबंध हो) दो संबंधोंके होनेसे अद्वैतकी सिद्धि नहीं होती है, क्योंकि दो भिन्न भिन्न पदार्थोंका ही संबंध होता है। तथा घट आदिमें चैतन्य (ब्रह्म) का संबंध भी नहीं पाया जाता, क्योंकि घटका संबंध मिट्टीके साथ है। इस लिये अनुमानसे ब्रह्म सिद्ध नहीं होता। तथा, पक्ष, हेतु और दृष्टांतसे अनुमान बनता है। ये पक्ष, हेतु और दृष्टांत परस्पर भिन्न हैं, अथवा अभिन्न भेद माननेसे द्वैत मानना चाहिये, और अभेद माननेसे पक्ष, हेतु और दृष्टांत एक हो जाते हैं, और पक्ष आदि तर्कोंके एक होनेसे अनुमान नहीं बन सकता। यदि आप लोग अनुमानके बिना साध्यकी सिद्धि मानें, तो वचन मात्रसे ही द्वैतकी सिद्धि मानना चाहिये। कहा भी है, "यदि हेतुसे अद्वैत सिद्ध किया जाय, तो हेतु और साध्यके होनेसे द्वैतकी सिद्धि होती है; यदि हेतुके बिना ही अद्वैतकी सिद्धि मानो, तो वचन मात्रसे द्वैतकी सिद्धि भी माननी चाहिये।"

"पुरुष एवेदं सर्वम्" इत्यादेः, "सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म" इत्<sup>५५१३</sup> नाना-  
दपि न तत्सिद्धिः । तस्यापि द्वैताविनाभावित्वेन अद्वैतं प्रति प्रामाण्यासम्भवात् ।  
वाच्यवाचकभावलक्षणस्य द्वैतस्यैव तत्रापि दर्शनात् । तदुक्तम्—

"कर्मद्वैतं फलद्वैतं लोकद्वैतं विरुध्यते ।

विद्याऽविद्याद्वयं न स्याद्ब्रह्ममोक्षद्वयं तथा ॥

ततः कथमागमादपि तत्सिद्धिः । ततो न पुरुषाद्वैतलक्षणमेकमेव प्रमाणस्य विषयः ।  
इति सुव्यवस्थितः प्रपञ्चः ॥ इति काव्यार्थः ॥ १३ ॥

तथा, 'पुरुष एवेदं सर्वं', 'सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म' आदि आगमसे भी ब्रह्म सिद्ध नहीं होता। क्योंकि आगममें वाच्य-वाचक संबंध होनेसे द्वैत ही सिद्ध होता है। कहा भी है "कर्म-फल, लोक-परलोक, विद्या-अविद्या, बंध-मोक्ष ये सब द्वैतको सिद्ध करते हैं।" अतएव आगमसे भी ब्रह्मकी सिद्धि नहीं होती। इस लिये केवल एक पुरुषाद्वैत किसी भी प्रमाणका विषय नहीं हो सकता। अतएव इस दृश्यमान प्रपंचको तात्त्विक ही मानना चाहिये। यह श्लोकका अर्थ है ॥

भावार्थ—इस श्लोकमें अद्वैत वादियोंके मायावादकी समीक्षा की गई है। जैन लोगोंका कहना है, कि यदि माया भाव रूप है, तो ब्रह्म और माया दो वस्तुओंके होनेसे अद्वैत वादियोंका अद्वैत नहीं बनता; यदि माया अभाव रूप है, तो मायासे जगतकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। यदि अद्वैत वादी मायाको मिथ्या रूप मान कर भी वस्तु (अर्थक्रियाकारी)

स्वीकार करें, तो स्ववचन विरोध आता है, क्योंकि मिथ्या रूप और वस्तु दोनों एक साथ नहीं रह सकते ।

वेदान्ती—‘ यह प्रपंच मिथ्या है, क्योंकि मिथ्या प्रतीत होता है, जैसे सीपमें चांदीका ज्ञान मिथ्या प्रतीत होनेसे मिथ्या है ’ ( अयं प्रपंचो मिथ्यारूपः प्रतीयमानत्वात्, यदेवं तदेवं यथा शुकित्थकले कलधौतम्, तथा चायं तस्मात्तथा ) । इस अनुमानसे जगत मिथ्या सिद्ध होता है । जैन—मिथ्या रूपसे आपका क्या अभिप्राय है ? यदि ( १ ) अत्यन्त असत्त्वको मिथ्या कहते हो, तो शून्यवादियोंकी असत्ख्याति, तथा ( २ ) अन्य वस्तुके अन्य रूपमें प्रतिभासित होनेको मिथ्या कहते हो, तो नैयायिकोंकी विपरीतख्याति स्वीकार करनी चाहिए। यदि ( ३ ) मिथ्या रूपका अर्थ अनिर्वाच्य, अर्थात् निस्त्वभावत्व करते हो, तो ‘ निस्समात् ’ में स्वभाव शब्दका अर्थ ‘ भाव ’ अथवा ‘ अभाव ’ करनेपर क्रमसे असत्ख्याति और सत्ख्याति स्वीकार करनी पड़ेगी । यदि कहो, कि ज्ञानके अगोचर होना ही निस्त्वभावत्व है, तो इस जगतके प्रपंचका ज्ञान नहीं होना चाहिये । तथा प्रपंचके ज्ञानका विषय न होनेसे प्रतीयमानत्व हेतु भी नहीं बन सकता । यदि अर्थप्रपंचके जैसेके तैसे प्रतिभासित होनेको निस्त्वभावत्व कहो, तो विपरीतख्याति माननी पड़ेगी । इसके अतिरिक्त, यह अनुमान प्रत्यक्षसे भी वाधित है । वेदान्ती—हमारा अनुमान प्रत्यक्षसे वाधित नहीं हो सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण केवल सामान्य रूप ही है, वह विधि रूप ही वस्तुओंका ज्ञान करता है, निषेध रूप नहीं । जैन—प्रत्यक्ष केवल सामान्य रूप नहीं हो सकता, क्योंकि किसी वस्तुका निषेध किये विना उसका विधि रूप ज्ञान होना असंभव है, इस लिये प्रत्यक्षको सामान्य-विशेषात्मक स्वीकार करके विधायक और निषेधक दोनों ही स्वीकार करना चाहिये । उक्त अनुमान ‘ प्रपंचो मिथ्या न भवति, असद्विलक्षणत्वात्, आत्मवत् ’ इस प्रत्यनुमानसे वाधित भी है । तथा प्रतीयमानत्व हेतु ब्रह्मके साथ व्यभिचारी है ।

वेदान्ती—निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे ब्रह्मकी सिद्धि होती है, क्योंकि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष सत्ता मात्रको जानता है । निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे ब्रह्मका प्रतिषेध नहीं किया जा सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष विधि रूप ही होता है, निषेध रूप नहीं । तथा पदार्थोंके भेदको ग्रहण करनेवाला सविकल्पक प्रत्यक्ष भी पदार्थोंको सत्ता रूपसे जानता है, इस लिये सविकल्पक प्रत्यक्ष भी ब्रह्मका साधक है । क्योंकि सत्ता परब्रह्म रूप है । ‘ विधिरेव तत्त्वं प्रमेयत्त्वात् ’ इस अनुमानसे भी ब्रह्मकी सिद्धि होती है । इसी तरह आगम आदि भी ब्रह्मके अस्तित्वके साधक हैं । जैन—निश्चयात्मक और विसंवादसे रहित ज्ञान ही प्रमाण होता है, इस लिये निर्विकल्पक प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं कहा जा सकता । सविकल्पक प्रत्यक्ष भी समस्त भेदोंसे रहित केवल विधि रूप ब्रह्मको नहीं जान सकता । क्योंकि जिस प्रकार विशेष रहित सामान्य और सामान्य रहित विशेष वस्तुका ज्ञान असंभव

है, उसी तरह विधिके विना प्रतिषेध और प्रतिषेधके विना विधि रूप ज्ञान नहीं हो सकता । अतएव प्रत्यक्ष भी सामान्य-विशेष रूप हो कर विधि और प्रतिषेध दोनों रूपसे ही पदार्थोंका ज्ञान करता है । 'विधिरैव तत्त्वं प्रमेयत्वात्' अनुमानमें भी प्रमेयत्व हेतु प्रत्यक्षसे वाधित है, क्योंकि प्रत्यक्ष विधि और निषेध दोनों तरहसे पदार्थोंका ज्ञान करता है, यह अनुभवगम्य है । तथा आगम प्रमाण माननेपर वाच्य-वाचक भाव माननेसे द्वैतकी ही सिद्धि होती है ।

अथ स्वाभिमतसामान्यविशेषोभयात्मकवाच्यवाचकभावसमर्थनपुरःसरं तीर्थान्त-  
रीयप्रकल्पिततदेकान्तगोचरवाच्यवाचकभावनिरासद्वारेण तेषां प्रतिभावैभवाभावमाह—  
अब कथंचित् सामान्य और कथंचित् विशेषरूप वाच्य-वाचक भावका समर्थन  
करके प्रतिवादियोंद्वारा मान्य एकान्त सामान्य और एकान्त विशेष रूप वाच्य-वाचक भावका  
खंडन करते हैं—

अनेकमेकात्मकमेव वाच्यं द्वयात्मकं वाचकमप्यवश्यम् ।

अतोऽन्यथा वाचकवाच्यवत्प्रभावतावकानां प्रतिभाप्रमादः ॥ १४ ॥

श्लोकार्थ—जिस प्रकार समस्त पदार्थ ( वाच्य ) अनेक हो कर भी एक हैं, उसी  
तरह उन पदार्थोंको कहनेवाले शब्द ( वाचक ) भी एक और अनेक हैं । आपके इस  
सिद्धांतको न माननेवाले प्रतिवादी लोग स्वखलित होते हैं ।

वाच्यम्—अभिधेयं, चेतनमचेतनं च वस्तु, एवकारस्याप्यर्थत्वात् । सामान्यरूप-  
तया एकात्मकमपि व्यक्तभेदेनानेकम्—अनेकरूपम् । अथवानेकरूपमपि एकात्मकम् ।  
अन्योऽन्यं संवलितत्वादित्यमपि व्याख्याने न दोषः । तथा च वाचकम्—अभिधा-  
यकं, शब्दरूपम् । तदप्यवश्यम्—निश्चितं । द्वयात्मकं—सामान्यविशेषोभयात्मकत्वाद्  
एकानेकात्मकमित्यर्थः । उभयत्र वाच्यलिङ्गत्वेऽप्यन्यक्तत्वाद् नपुंसकत्वम् । अवश्य-  
मिति पदं वाच्यवाचकयोरुभयोरप्येकानेकात्मकत्वं निश्चिन्वत् तदेकान्तं व्यवच्छिनत्ति ।  
अतः—उपदर्शितप्रकारात्, अन्यथा—सामान्यविशेषैकान्तरूपेण प्रकारेण, वाचकवाच्य-  
वत्प्रभावतावकानाम्—अत्त्वदीयानाम्, अन्ययुध्यानाम् ।  
प्रतिभाप्रमादः—प्रज्ञास्वखलितम् । इत्यक्षरार्थः । अत्र चाल्पस्वरत्वेन वाच्यपदस्य प्राग्-  
निपाते प्राप्तेऽपि यदादौ वाचकग्रहणं, तत्प्रायोऽर्थप्रतिपादनस्य शब्दाधीनत्वेन वाचक-  
स्यार्च्यत्वज्ञापनार्थम् । तथा च शाब्दिकाः—

“ न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादत्ते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ” ॥ इति ॥

व्याख्यार्थ—जैसे चेतन-अचेतन वस्तु ( वाच्य ) सामान्यसे एक हो कर भी व्यक्त रूपसे अनेक, और विशेष रूपसे अनेक हो कर भी सामान्यसे एक है, वैसे ही चेतन और अचेतन वस्तुका वाचक भी सामान्य और विशेष होनेसे एक रूप और अनेक रूप है। वाच्य-वाचकको सामान्य-विशेष रूप न स्वीकार करनेवाले अन्यमवतालम्बी न्यायमार्गसे स्वल्पित होते हैं। वाच्य शब्दमें अल्प स्वर होनेसे वाच्यका वाचक शब्दसे पहले निपात होना चाहिये था, परन्तु अर्थका प्रतिपादन करना शब्दके आधीन है, यह बतानेके लिये वाचक शब्दको ही पहले रक्खा है। वैयाकरणोंने कहा भी है “ शब्दके संघके विना श्लोकमें कोई ज्ञान नहीं होता, सम्पूर्ण ज्ञान शब्दके साथ ही संबद्ध है। ”

भावार्थस्त्वेवम् । एके तीर्थिकाः सामान्यरूपमेव वाच्यतयाभ्युपगच्छन्ति । ते च द्रव्यास्तिकनयानुपातिनो मीमांसकभेदा अद्वैतवादिनः सांख्याश्च । केचिच्च विशेषरूपमेव वाच्यं निर्वचन्ति । ते च पर्यायास्तिकनयानुसारिणः सौगताः । अपरे च परस्परनिरपेक्षपदार्थपृथग्भूतसामान्यविशेषयुक्तं वस्तु वाच्यत्वेन निश्चिन्वते । ते च नैगमनयानुरोधिनः काणादाः, आक्षपादाश्च ॥

( १ ) केवल द्रव्यास्तिक नयको माननेवाले अद्वैतवादी, कोई मीमांसक और सांख्य सामान्यको ही सत् ( वाच्य ) स्वीकार करते हैं। ( २ ) केवल पर्यायास्तिक नयको माननेवाले बौद्ध लोग विशेषको ही सत् मानते हैं। ( ३ ) केवल नैगम नयका अनुकरण करनेवाले न्यायवैशेषिक परस्पर भिन्न और निरपेक्ष सामान्य और विशेष दोनोंको स्वीकार करते हैं।

एतच्च पक्षत्रयमपि किञ्चित् चर्च्यते । तथाहि । संग्रहनयावलम्बिनो वादिनः प्रतिपादयन्ति । सामान्यमेव तत्त्वम् । ततः पृथग्भूतानां विशेषाणामदर्शनात् । तथा सर्वमेकम् । अविशेषेण सदितिज्ञानाभिधानानुच्चुचिलिङ्गानुमितसत्ताकत्वात् । तथा द्रव्यत्वमेव तत्त्वम् । ततोऽर्थान्तरभूतानां धर्माधर्माकाशकालपुद्गलजीवद्रव्याणामनुपलब्धेः । किञ्च, यैः सामान्यात् पृथग्भूता अन्योन्यव्यावृत्त्यात्मका विशेषाः कल्प्यन्ते, तेषु विशेषत्वं विद्यते न वा ? नो चेद् निःस्वभावताप्रसङ्गः । स्वरूपस्यैवाभावात् । अस्ति चेत् तर्हि तदेव सामान्यम् । यतः समानानां भावः सामान्यम् । विशेषरूपतया च सर्वेषां तेषाम-विशेषेण प्रतीतिः सिद्धैव ॥

( १ ) अद्वैतवादी-मीमांसक-सांख्य—सामान्य ही एक तत्व है, सामान्यसे भिन्न विशेष दृष्टिगोचर नहीं होते। सब पदार्थोंका सामान्य रीतिसे ज्ञान होता है, और सब पदार्थ ' सत् ' कहे जाते हैं, अतएव समस्त पदार्थ एक हैं। अतएव द्रव्यत्व ही एक तत्व है, क्योंकि द्रव्यत्वको छोड़ कर धर्म, अर्पण, आकाश, काल, पुद्गल और जीव नहीं पाये जाते। सामान्यसे भिन्न और एक दूसरेकी व्यावृत्ति रूप ' विशेष ' स्वीकार करनेवाले

वादियोंसे हम पूछते हैं, कि विशेषोंमें विशेषत्व रहता है, या नहीं ? यदि विशेषोंमें विशेषत्व नहीं रहता, तो इसका अर्थ यह हुआ, कि विशेष निस्वभाव हैं, क्योंकि विशेषोंमें विशेषत्व नहीं रहता । यदि विशेषोंमें विशेषत्व रहता है, तो इसी विशेषत्वको हम सामान्य कहते हैं । क्योंकि समानके भावको ही सामान्य कहा है, और इन सब समान भावों की सामान्य रूपसे प्रतीति होती है ।

अपि च विशेषाणां व्यावृत्तिप्रत्ययहेतुत्वं लक्षणम् । व्यावृत्तिप्रत्यय एव विचार्यमाणो न घटते । व्यावृत्तिर्हि विवक्षितपदार्थे इतरपदार्थप्रतिषेधः । विवक्षितपदार्थश्च स्वस्वरूपव्यवस्थापनमात्रपर्यवसायी, कथं पदार्थान्तरप्रतिषेधे प्रगल्भते । न च स्वरूपसत्त्वादन्यत् तत्र किमपि, येन तन्निषेधः प्रवर्तते । न च व्यावृत्तौ क्रियमाणयां स्वात्मव्यतिरिक्ता विश्वत्रयवर्तिनोऽतीतवर्तमानानागताः पदार्थास्तस्माद् व्यावर्तनीयाः । ते च नाज्ञातस्वरूपा व्यावर्तयितुं शक्याः । ततश्चैकस्यापि विशेषस्य परिज्ञाने प्रमातुः सर्वज्ञत्वं स्यात् । न चैतत्प्रातीतिकं यौक्तिकं वा । व्यावृत्तिस्तु निषेधः । स चाभावरूपत्वात् तुच्छः कथं प्रतीतिगोचरमश्नति स्वपुष्पवत् ॥

तथा, विवक्षित पदार्थमें दूसरे पदार्थके निषेध करनेको व्यावृत्ति कहते हैं । इसी व्यावृत्ति प्रत्ययके हेतुको विशेष माना गया है, जैसे घटमें पटके निषेध करनेसे घटकी पटसे व्यावृत्ति होती है । परंतु यह विवक्षित पदार्थ ( घट ) अपने स्वरूपको ही सिद्ध कर सकता है, दूसरे पदार्थोंका निषेध नहीं कर सकता । यदि विवक्षित पदार्थ दूसरे पदार्थोंके निषेध करनेमें भी समर्थ हो, तो उसे तीनों लोकोंके मूल, भविष्य, वर्तमान पदार्थोंसे भी अपनी व्यावृत्ति करनी चाहिये । इस लिये जब तक तीनों लोकोंके मूल, भविष्य, और वर्तमान पदार्थोंका ज्ञान न हो, उस समय तक इन पदार्थोंकी व्यावृत्ति नहीं की जा सकती । इस लिये एक घटके ज्ञान करनेमें तीनों लोकोंके समस्त पदार्थोंसे घटकी व्यावृत्ति करनेके लिये प्रमाताको सर्वज्ञ होना पड़ेगा । यह न तो विश्वासके योग्य है, और न तर्कसे ही सिद्ध हो सकता है । तथा, निषेधको ही व्यावृत्ति कहा गया है, यह व्यावृत्ति अभाव रूप होनेसे तुच्छ है, इस लिये आकाश-कुसुमकी तरह अनुभवगम्य नहीं है ।

तथा येभ्यो व्यावृत्तिः ते सद्रूपा असद्रूपा वा ? असद्रूपाश्चेत् तर्हि स्वरविपाणात् किं न व्यावृत्तिः । सद्रूपाश्चेत् सामान्यमेव । या चेयं व्यावृत्तिर्विशेषैः क्रियते सा सर्वासु विशेषव्यक्तिष्वेका अनेका वा ? अनेका चेत् तस्या अपि विशेषत्वापत्तिः, अनेकरूपत्वैकजीवितत्वाद् विशेषाणाम् । ततश्च तस्या अपि विशेषत्वान्यथानुपपत्तेर्व्यावृत्त्या भाव्यम् । व्यावृत्तेरपि च व्यावृत्तौ विशेषाणामभाव एव स्यात् । तत्स्वरूपभूताया व्यावृत्तेः प्रतिषिद्धत्वात्, अनवस्थापाताच्च । एका चेत् सामान्यमेव संज्ञान्तरेण प्रतिपन्नं स्यात् । अनुवृत्तिप्रत्ययलक्षणाव्यभिचारात् । किञ्च, अमी विशेषाः सामा-

न्याद् भिन्ना अभिन्ना वा ? भिन्नाश्चेद् मण्डूकजटाभारानुकाराः । अभिन्नाश्चेत् तदेव तत्स्वरूपवत् । इति सामान्यैकान्तवादः ॥

तथा, जिन पदार्थोंसे दूसरे पदार्थोंकी व्यावृत्ति की जाती है, वे पदार्थ सत् हैं, या असत् ? यदि ये पदार्थ असत् हैं, तो असत् खरविषाणसे भी घटकी व्यावृत्ति की जानी चाहिये। यदि व्यावृत्त पदार्थोंको सत् मानो, तो उन पदार्थोंको सामान्य ही कहना चाहिये। तथा, विशेषोंके द्वारा की हुई व्यावृत्ति सब विशेषोंमें एक ही व्यावृत्ति होती है, अथवा सबमें अलग अलग व्यावृत्ति होती है। यदि व्यावृत्ति अनेक हैं, तो व्यावृत्तिको भी विशेष मानना चाहिये, क्योंकि अनेक रूपको ही विशेष कहते हैं। अतएव व्यावृत्तिके विशेष सिद्ध होनेपर व्यावृत्तिमें भी व्यावृत्ति होनी चाहिये, क्योंकि विशेष व्यावृत्तिके हेतु होते हैं। तथा, व्यावृत्तिमें व्यावृत्ति माननेपर, व्यावृत्ति व्यावृत्ति रूप सिद्ध नहीं हो सकती, अतएव विशेषोका अभाव मानना चाहिये। तथा एक व्यावृत्तिमें अनेक व्यावृत्ति माननेसे अनवस्था दोष आता है। यदि सब विशेषोंमें एक ही व्यावृत्ति स्वीकार करो, तो उसे सामान्य ही मानना चाहिये। तथा, ये विशेष सामान्यसे भिन्न हैं, या अभिन्न ? विशेषोको सामान्यसे भिन्न मानना असंभव है। यदि विशेष सामान्यसे अभिन्न हैं, तो उन्हें सामान्य ही कहना चाहिये। इस लिये एक सामान्य ही तत्त्व है।

पर्यायनयान्वयिनस्तु भाषन्ते । विविक्ताः क्षणक्षयिणो विशेषा एव परमार्थः । ततो विष्वग्भूतस्य सामान्यस्याप्रतीयमानत्वात् । न हि गवादिव्यक्त्यनुभवकाले वर्ण-संस्थानात्मकं व्यक्तिरूपमपहाय, अन्यत्किञ्चिदेकमनुयायि प्रत्यक्षे प्रतिभासते । तादृश-स्यानुभवाभावात् । तथा च पठन्ति—

“ एतासु पञ्चस्वभासनीषु प्रत्यक्षबोधे स्फुटमङ्गुलीषु ।

साधारणं रूपमवेक्षते यः शृङ्गं शिरस्यात्मन ईक्षते सः ”

एकाकारपरामर्शप्रत्ययस्तु स्वहेतुदत्तशक्तिभ्यो व्यक्तिभ्य एवोत्पद्यते । इति न तेन सामान्यसाधनं न्याय्यम् ॥

(२) बौद्ध—भिन्न और क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाले विशेष ही तत्त्व हैं। विशेषको छोड़ कर सामान्य कोई अलग वस्तु नहीं है। गौको जानते समय हमें गौके वर्ण, आकार आदिके विशेष ज्ञानको छोड़ कर गौका केवल सामान्य ज्ञान नहीं होता है। क्योंकि विशेष ज्ञानको छोड़ कर किसी पदार्थका सामान्य ज्ञान हमारे अनुभवके बाह्य है। कहा भी है “ जो पुरुष प्रत्यक्षसे स्पष्ट अलग अलग दिखाई देनेवाली पाच उंगलियोंमें केवल सामान्य रूपको देखता है, वह पुरुष अपने सिरपर सींग ही देखता है, अतएव पदार्थोंके विशेष ज्ञानको

छोड़ कर पदार्थोंका केवल सामान्य ज्ञान होना असंभव है ।” तथा, एक रूप ज्ञान अपने कारणोंसे उत्पन्न होनेवाले व्यक्तियोंसे उत्पन्न होता है । अतएव सामान्य कोई वस्तु नहीं है ।

किञ्च, यदिदं सामान्यं परिकल्प्यते तदेकमनेकं वा ? एकमपि सर्वगतमसर्वगतं वा ? सर्वगतं चेत्, किं न व्यक्त्यन्तरालेषूपलभ्यते । सर्वगतैकत्वाभ्युपगमे च तस्य यथा गोत्वसामान्यं गोव्यक्तीः क्रोडीकरोति, एवं किं न घटपटादिव्यक्तीरपि, अविशेषात् । असर्वगतं चेद् विशेषरूपापत्तिः अभ्युपगमवाधश्च ॥

तथा, सामान्य एक है, या अनेक ? यदि सामान्य एक है, तो वह व्यापक है, या अव्यापक ? यदि सामान्य व्यापक है, तो वह दो व्यक्तियों ( गौओं ) के व्यवधानमें क्यों नहीं रहता । तथा, सामान्यको एक माननेपर जैसे गोत्व सामान्य गौओंमें रहता है, वैसे ही वह घट, पट आदिमें भी रहना चाहिये, क्योंकि सामान्य एक है । यदि सामान्यको अव्यापक मानो, तो फिर इसे विशेष ही कहना चाहिये । तथा आप लोग सामान्यको अव्यापक नहीं मानते हैं ।

अथानेकं गोत्वाश्वत्वघटत्वपटत्वादिभेदाभिन्नत्वात् तर्हि विशेषा एव स्वीकृताः । अन्योन्यव्यावृत्तिहेतुत्वात् । न हि यद्गोत्वं तदश्वत्वात्मकमिति । अर्थक्रियाकारित्वं च वस्तुनो लक्षणम् । तत्र विशेषेष्वेव स्फुटं प्रतीयते । न हि सामान्येन काचिदर्थक्रिया क्रियते । तस्य निष्क्रियत्वात् । बाहदोहादिकास्वर्थक्रियासु विशेषाणामवोपयोगात् । तथेदं सामान्यं विशेषेभ्यो भिन्नमभिन्नं वा ? भिन्नं चेद् अवस्तु । विशेषविश्लेषेणार्थक्रियाकारित्वाभावात् । अभिन्नं चेद् विशेषा एव, तत्स्वरूपवत् । इति विशेषैकान्तवादः ॥

यदि कहो, कि सामान्य गोत्व, अश्वत्व, घटत्व, पटत्व आदिके भेदसे अनेक प्रकारका है, तो इससे एक दूसरेकी व्यावृत्ति करनेवाला विशेष ही सिद्ध होता है । क्योंकि गोत्व और अश्वत्वके भिन्न भिन्न होनेसे गोत्वकी अश्वत्वसे व्यावृत्ति होती है । तथा, अर्थक्रिया करनेवालेको वस्तु कहते हैं । यह वस्तुका लक्षण विशेषमें ही ठीक घटता है । क्योंकि सामान्य निष्क्रिय होनेसे अर्थक्रिया नहीं कर सकता । तथा, बाहन ( सँचाना ) दोहन ( दुहना ) आदि क्रियाओंमें भी अश्वत्व, गोत्व आदि सामान्य उपयोगी नहीं होते, बल्कि सँचने, दुहने आदिके समय विशेष रूप अश्व और गोसे ही हमारा प्रयोजन सिद्ध होता है । तथा, यह सामान्य विशेषोंसे भिन्न है, या अभिन्न ? यदि सामान्य विशेषोंसे भिन्न है, तो सामान्य कोई पदार्थ ही नहीं ठहरता, क्योंकि विशेषसे भिन्न हो कर इसमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती । यदि सामान्य विशेषसे अभिन्न है, तो उसे विशेष ही मानना चाहिये । अतएव विशेष ही तत्त्व है ।

नैगमनयानुगामिनस्त्वाहुः । स्वतन्त्रौ सामान्यविशेषौ । तथैव प्रमाणेन प्रतीतत्वात् । तथाहि । सामान्यविशेषावत्यन्तभिन्नौ, विरुद्धधर्माध्यासितत्वात् । यावेवं तावेवं, यथा पाथःपावकौ, तथा चैतौ, तस्मात् तथा । सामान्यं हि गोत्वादि सर्वगतम् । तद्विपरीताश्च शबलशावलेयादयो विशेषाः । ततः कथमेषामैक्यं युक्तम् ॥

( ३ ) न्यायवैशेषिक—सामान्य और विशेष एक दूसरेसे निरपेक्ष हैं, क्योंकि प्रमाणसे ऐसा ही सिद्ध होता है । अतएव ' सामान्य और विशेष एक दूसरेसे सर्वथा भिन्न हैं, क्योंकि वे एक दूसरेके विरोधी हैं, जो एक दूसरेके विरोधी होते हैं, वे एक दूसरेसे सर्वथा भिन्न होते हैं, जैसे जल और आग्नि एक दूसरेसे विरोधी हैं, अतएव वे अत्यन्त भिन्न हैं । इसी तरह सामान्य और विशेष परस्पर विरोधी हैं । अतएव वे एक दूसरेसे अत्यन्त भिन्न हैं । ' सामान्य व्यापक है, और विशेष परिमित क्षेत्रमें रहता है, अतएव दोनोंका ऐक्य संभव नहीं है ।

न सामान्यात् पृथग्विशेषस्योपलम्भ इति चेत्, कथं तर्हि तस्योपलम्भ इति वाच्यम् । सामान्यव्याप्तस्येति चेद्, न तर्हि स विशेषोपलम्भः । सामान्यस्यापि तेन ग्रहणात् ततश्च तेन बोधेन विविक्तविशेषग्रहणाभावात् तद्वाचकं ध्वनिं तत्साध्यं च व्यवहारं न प्रवर्तयेत् प्रमाता । न चैतदस्ति । विशेषाभिधानव्यवहारयोः प्रवृत्तिदर्शनात् । तस्माद् विशेषमभिलषता तत्र च व्यवहारं प्रवर्तयता तद्ग्राहको बोधो विविक्तोऽभ्युपगन्तव्यः । एवं सामान्यस्थाने विशेषशब्दं, विशेषस्थाने च सामान्यशब्दं प्रयुञ्जानेन सामान्येऽपि तद्ग्राहको बोधो विवक्तोऽङ्गीकर्तव्यः । तस्मात् स्वस्वग्राहिणि ज्ञाने प्रयत्नप्रतिभासमानत्वाद् द्वावपीतरेतरविशकलितौ । ततो न सामान्यविशेषात्मकत्वं वस्तुनो घटते । इति स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादः ॥

यदि कहो, कि सामान्यको छोड़ कर विशेष कोई भिन्न वस्तु नहीं है, तो हम पूछते हैं, कि विशेषका ज्ञान कैसे होता है ? यदि सामान्यके साथ ही विशेषका ज्ञान मानो, तो यह ज्ञान विशेषका नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इससे सामान्यका भी ज्ञान होता है । अतएव सामान्यसे भिन्न शुद्ध विशेषका ज्ञान न होनेसे विशेषकी ध्वनि और उसके व्यवहारमें प्रमाताकी प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए । परन्तु विशेषके वाचक शब्द और विशेषके ऊपर अवलम्बित व्यवहारमें प्रमाताकी प्रवृत्ति देखी जाती है । अतएव सामान्यसे भिन्न विशेष अवश्य स्वीकार करना चाहिये । अतएव सामान्य और विशेष अपने ज्ञानमें अलग अलग प्रतिभासित होते हैं, इस लिये सामान्य और विशेष एक दूसरेसे भिन्न हैं । इस लिये सामान्य और विशेषको निरपेक्ष ही कहना चाहिये ।

तदेतत् पक्षत्रयमपि न क्षमते षोदम् । प्रमाणबाधितत्वात् । सामान्यविशेषोभयात्मकस्यैव वस्तुनो निर्विगानमनुभूयमानत्वात् । वस्तुनो हि लक्षणम् अर्थकि-



याकारित्वम् । तच्चानेकान्तवादे एवाविकलं कलयन्ति परीक्षकाः । तथाहि । यथा गौरित्युक्ते खुरककुतुसालालाङ्गूलविषाणाद्यवयवसंपर्कं वस्तुरूपं सर्वव्यक्त्यनुयायि प्रतीयते, तथा महिष्यादिव्यावृत्तिरपि प्रतीयते ॥

जैन—(१) उक्त तीनों पक्ष प्रमाणसे बाधित होनेसे ठीक नहीं हैं । सम्पूर्ण पदार्थ सामान्य-विशेष रूप ही अनुभवमें आते हैं, अतएव अनेकान्तवादमें ही वस्तुका अर्थक्रिया-कारित्व लक्षण ठीक ठीक घटित हो सकता है । क्योंकि गौके देखनेपर जिस समय हमें खुर, फूल, सींग आदि अवयवोंवाली व्यक्ति रूप सब गौओंका सामान्य रूपसे ज्ञान होता है, उसी समय भैंस आदि की व्यावृत्ति रूप विशेष ज्ञान भी होता है, अतएव सांख्य, वेदान्ती आदिको केवल सामान्यको तत्व न मान कर पदार्थोंको सामान्य-विशेष रूप ही मानना चाहिये ।

यत्रापि च शबला गौरित्युच्यते, तत्रापि यथा विशेषप्रतिभासः तथा गोत्व-प्रतिभासोऽपि स्फुट एव । शबलेति केवलविशेषोच्चारणोऽपि, अर्थात् प्रकरणाद् वा गोत्वमनुवर्तते । अपि च, शबलत्वमपि नानारूपम् । तथा दर्शनात् । ततो वक्त्रा शबले-त्युक्ते क्रोडीकृतसकलशबलसामान्यं विवक्षितगोव्यक्तिगतमेव शबलत्वं व्यवस्थाप्यते । तदेवमावालगोपालं प्रतीतिप्रासिद्धेऽपि वस्तुनः सामान्यविशेषात्मकत्वे तदुभयैकान्तवाद-प्रलापमात्रम् । न हि क्वचित् कदाचित् केनचित् सामान्यं विशेषविनाकृतमनुभूयते, विशेषा वा तद्विनाकृताः । केवलं दुर्नयप्रभावितमतिव्यामोहवशादेकमपलप्यान्वतरद् व्यवस्थापयन्ति बालिशाः । सोऽयमन्धगंजन्यायः ॥

(२) तथा शबला (चितकबूरी) गौका विशेष ज्ञान होनेपर भी गोत्व सामान्यका स्पष्ट रूपसे ज्ञान होता है । क्योंकि शबला कहनेपर गोत्व सामान्यका ज्ञान अवश्य होता है । तथा शबलत्व भी अनेक प्रकारका है । अतएव वक्त्रके गौको शबला कहनेपर सम्पूर्ण गौओंमें शबलत्वका सामान्यसे ग्रहण होनेपर भी विवक्षित गौमें ही शबलत्वका ज्ञान होता है । अतएव सामान्य और विशेष परस्पर सापेक्ष हैं । विना सामान्यके विशेष, और विना विशेषके सामान्य कहीं भी कमी नहीं पाये जाते, अतएव विशेष निरपेक्ष सामान्यको, अथवा सामान्य निरपेक्ष विशेषको तत्व मानना केवल प्रलाप मात्र है । जिस प्रकार जन्मांध पुरुष हाथीके एक एक अवयवको स्पर्श करके हाथीका जुदा जुदा स्वरूप सिद्ध करते हैं, वैसे ही सर्वथा एकांतवादी वस्तुका स्वरूप एक एक अपेक्षाको ग्रहण करके भिन्न भिन्न सिद्ध करते हैं अतएव केवल विशेषको तत्व न मान कर परस्पर सापेक्ष सामान्य-विशेषको ही अंगीकार करना चाहिये ।

१ जन्मान्धैर्दक्षभिर्भयाक्रमं पदचतुष्टयभ्रोज्ज्वलदन्तपुच्छरूपा गजवयवाः सुधा । ततः तेऽन्याः स्वसृष्टरूपं स्तम्भाद्याकारकं पूर्णतया गजस्वरूपं प्रतिपद्यमानास्तथैव स्थापयन्ति तदितरविशेषयन्ति तद्वत् ।

येऽपि च तदेकान्तपक्षोपनिपातिनः प्रागुक्ता दोषास्तेऽप्यनेकान्तवादप्रचण्डशुद्धर-  
प्रहारजर्जरितत्वाद् नोच्छ्वसितुमपि क्षमाः । स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादिनस्त्वेवं प्रति-  
क्षेप्याः । सामान्यं प्रतिव्यक्ति कथञ्चिद्भिन्नं, कथञ्चिदभिन्नं, कथञ्चित् तदात्मकत्वाद्,  
विसदृशपरिणामवत् । यथैव हि काचिद् व्यक्तिरूपलभ्यमानाद् व्यक्त्यन्तराद् विशिष्टा  
विसदृशपरिणामदर्शनादवतिष्ठते, तथा सदृशपरिणामात्मकसामान्यदर्शनात् समानेति ।  
तेन समानो गौरयम्, सोऽनेन समान इति प्रतीतिः । न चास्य व्यक्तिस्वरूपादभिन्नत्वात्  
सामान्यरूपताव्याघातः । यतो रूपादीनामपि व्यक्तिस्वरूपादभिन्नत्वमस्ति, न च तेषां  
शुणरूपताव्याघातः । कथञ्चिद् व्यतिरेकस्तु रूपादीनामिव सदृशपरिणामस्याप्य-  
स्त्येव । पृथग्व्यपदेशादिभाक्त्वात् ॥

( ३ ) क-सामान्य और विशेषको परस्पर भिन्न और निरपेक्ष कहनेवाले नैयायिक  
और वैशेषिकोंका मत भी दोषपूर्ण है । क्योंकि विसदृश परिणामकी तरह सामान्य व्यक्ति  
( विशेष ) से कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न है । जैसे किसी व्यक्तिके अन्य व्यक्तियोंसे  
विशेष रूप प्रतिभासित होनेपर उसमें विसदृश परिणाम देखा जाता है, वैसे ही भिन्न भिन्न  
व्यक्तियोंमें सामान्य रूप देखे जानेसे सदृश परिणाम भी पाया जाता है । उदाहरणके लिये,  
गौ व्यक्तिके अश्व आदि व्यक्तियोंसे असमान होनेपर गौमें विसदृश परिणाम, तथा  
गौमें गोत्व सामान्यके रहनेसे सदृश परिणाम पाया जाता है । यदि कहो, कि सामान्य व्यक्तिके  
कथञ्चित् अभिन्न है, इस लिये सामान्यका स्वरूप नष्ट हो जाता है, यह ठीक नहीं । क्योंकि  
रूप आदिके घट आदिसे अभिन्न होनेपर भी रूपादिका नाश नहीं देखा जाता । तथा सामान्य  
और विशेष कथञ्चित् भिन्न भी हैं, क्योंकि रूप आदिका घट आदिसे भिन्न व्यवहार होता  
है । अतएव सामान्य और विशेष परस्पर सापेक्ष हैं ।

विशेषा अपि नैकान्तेन सामान्यात् पृथग्भवितुमर्हन्ति । यतो यदि सामान्यं  
सर्वगतं सिद्धं भवेत् तदा तेषामसर्वगतत्वेन ततो विरुद्धधर्माध्यासः स्यात् । न च  
तस्य तत् सिद्धम् । प्रागुक्तयुक्त्या निराकृतत्वात् । सामान्यस्य विशेषाणां च कथ-  
ञ्चित् परस्पराव्यतिरेकेणैकानेकरूपतया व्यवस्थितत्वात् । विशेषेभ्योऽव्यतिरेक-  
त्वाद्धि सामान्यमप्यनेकमिष्यते । सामान्यात् तु विशेषाणामव्यतिरेकात्तेष्वेक-  
रूपा इति ।

स्व—इसी प्रकार विशेष भी सामान्यसे एकांत भिन्न नहीं हैं । तथा, आप लोगोंने सामान्य-  
को व्यापक और विशेषको अव्यापक कह कर दोनोंको एक दूसरेके विरुद्ध गुणोवाला बता  
कर शीत और उष्णकी तरह सामान्य-विशेषको एक साथ रहना असंभव बताया है, वह भी  
ठीक नहीं । क्योंकि हम सामान्यको व्यापक नहीं मानते, यह हम पहले कह आये हैं ।

अतएव सामान्य और विशेष कथंचित् अभिन्न हैं, इस लिये वे एक और अनेक दोनो रूप हैं । सामान्यके विशेषसे अभिन्न होनेपर अनेक सामान्य, और विशेषके सामान्यसे अभिन्न होनेपर विशेष भी एक रूप होते हैं ।

एकत्वं च सामान्यस्य संग्रहनयार्पणात् सर्वत्र विज्ञेयम् । प्रमाणापार्षणात् तस्य कथञ्चिद्विरुद्धधर्माध्यासितत्वम् । सदृशपरिणामरूपस्य विसदृशपरिमाणवत् कथञ्चित् प्रतिव्यक्तिभेदात् । एवं चासिद्धं सामान्यविशेषयोः सर्वथाविरुद्धधर्माध्यासितत्वम् । कथञ्चिद्विरुद्धधर्माध्यासितत्वं चेद् विवक्षितम् तदास्मत्कक्षामवेशः । कथञ्चिद्विरुद्धधर्माध्यासस्य कथञ्चिद्भेदाविनाभूतत्वात् । पाथःपावकदृष्टान्तोऽपि साध्यसाधनविकलः । तयोरपि कथञ्चिदेव विरुद्धधर्माध्यासितत्वेन भिन्नत्वेन च स्वीकरणात् । पयस्त्वपावकत्वादिना हि तयोर्विरुद्धधर्माध्यासः, भेदश्च । द्रव्यवादिना पुनस्तद्वैपरीत्यमिति । तथा च कथं न सामान्यविशेषात्मकत्वं वस्तुनो घटते इति । ततः स्पष्टं वाच्यमेकमनेकरूपम् इति ॥

सामान्यमें संग्रह नयकी अपेक्षासे एकत्व समझना चाहिये । प्रमाणकी अपेक्षासे एक ही पदार्थमें सामान्य और विशेष, एक और अनेक कथंचित् विरुद्ध कहे जा सकते हैं, क्योंकि जिस प्रकार किसी अपेक्षासे सामान्य सामान्य और विशेष दोनों है, वैसे ही विशेष भी विशेष और सामान्य दोनों रूप हैं । अतएव सामान्य और विशेषको सर्वथा विरुद्ध कहना असिद्ध है । यदि आप लोग सामान्य-विशेषको कथंचित् विरुद्ध स्वीकार करते हैं, तो यह हम भी मानते हैं । क्योंकि सामान्य-विशेषका कथंचित् विरोध सामान्य और विशेषके कथंचित् भेद माननेसे ही बन सकता है । तथा, आपका जल और अग्निका दृष्टांत भी सर्वथा भेद सिद्ध नहीं करता, क्योंकि जल और अग्निको भी हमने कथंचित् भिन्न मान कर ही कथंचित् विरुद्ध स्वीकार किया है । अतएव जल और अग्नि भिन्न होनेके कारण परस्पर विरुद्ध हैं, और द्रव्यत्वकी अपेक्षा अभिन्न होनेके कारण दोनों एक हैं । इस लिये वस्तुका स्वरूप सामान्य और विशेष दोनों रूप है । अतएव वाच्य एक और अनेक दोनों रूप है, यह हमारा कथन विलकुल ठीक है ।

एवं वाचकमपि शब्दाख्यं द्वयात्मकम् सामान्यविशेषात्मकम् । सर्वशब्दव्यक्तिष्वनुयायि शब्दत्वमेकम् । शाङ्खसारङ्गीतीत्रमन्दोदात्तानुदात्तस्वरितादिविशेषभेदादनेकम् । शब्दस्य हि सामान्यविशेषात्मकत्वं पौद्गलिकत्वाद् व्यक्तमेव । तथाहि । पौद्गलिकः शब्दः, इन्द्रियार्थत्वात्, रूपादिवत् ॥

इसी प्रकार शब्द ( वाचक ) भी सामान्य-विशेष दोनों हैं । शब्दत्व सब शब्दोंमें एक होनेके कारण एक है, और शंख, धनुष, तीत्र, मन्द, उदात्त, अनुदात्त, स्वरित आदिके भेदसे अनेक है । तथा, शब्द पौद्गलिक है, क्योंकि रूप आदिकी तरह इन्द्रियका विषय है, इस लिये शब्द पौद्गलिक होनेसे सामान्य और विशेष दोनो रूप है ।

यच्चास्य पौद्गलिकत्वनिषेधाय स्पर्शशून्याश्रयत्वात्, अतिनिविडप्रदेशे प्रवेश-  
निर्गमयोरप्रतिघातात्, पूर्वं पश्चाच्चावयवानुपलब्धेः, सूक्ष्ममूर्तद्रव्यान्तराप्तेरकत्वाद्,  
गगनगुणत्वात् चेति पञ्चहेतवो यौगैरुपन्यस्ताः, ते हेत्वाभासाः । तथाहि । शब्द-  
पर्यायस्याश्रयो भाषावर्गणा, न पुनराकाशम् । तत्र च स्पर्शा निर्णायत एव । यथा  
शब्दाश्रयः स्पर्शवान्, अनुवातप्रतिघातयोर्विप्रकृष्टनिकटशरीरिणोपलभ्यमानानुपल-  
भ्यमानेन्द्रियार्थत्वात् तथाविधगन्धाधारद्रव्यपरमाणुवत् । इति असिद्धः प्रथमः । द्विती-  
यस्तु गन्धद्रव्येण व्यभिचारादनैकान्तिकः । वर्त्यमानजात्यकस्तूरिकादि गन्धद्रव्यं हि  
पिहितद्वारापवरकस्यान्तर्विज्ञति वहिश्च निर्याति, न चापौद्गलिकम् । अथ तत्र सूक्ष्म-  
रन्ध्रसंभवाद् नातिनिविडत्वम्, अतस्तत्र तत्प्रवेशनिष्क्रमौ । क्रथमन्यथोद्घाटितद्वारा-  
वस्थायामिव न तदेकार्णवत्वम् । सर्वथा नीरन्ध्रे तु प्रदेशे न तयोः संभवः इति चेत्,  
तर्हि शब्देऽप्येतत्समानम् इत्यसिद्धो हेतुः । तृतीयस्तु तद्विल्लतोल्कादिभिरनैकान्तिकः ।  
चतुर्थोऽपि तथैव । गन्धद्रव्यविशेषसूक्ष्मरजोधूमादिभिर्व्यभिचारात् । न हि  
गन्धद्रव्यादिकमपि नासायां निविशमानं तद्विवरद्वारदेशोद्भिन्नमश्रुपेरकं दृश्यते ।  
पंचमः पुनः असिद्धः । तथाहि । न गगनगुणः शब्दः, अस्मदादिप्रत्यक्षत्वाद्,  
रूपादिवत् । इति सिद्धः पौद्गलिकत्वात् सामान्यविशेषात्मकः शब्द इति ॥

शंका—शब्द पुद्गलकी पर्याय नहीं है, क्योंकि वह ( १ ) स्पर्शसे रहित है;  
( २ ) अत्यन्त सघन प्रदेशमें प्रवेश करते और निकलते हुए नहीं रुकता है;  
( ३ ) शब्दके पूर्व और पश्चात् उसके अवयव नहीं दिखाई देते, ( ४ ) वह सूक्ष्म  
मूर्त द्रव्योका प्रेरक नहीं है; तथा ( ५ ) शब्द आकाशका गुण है । समाधान—  
( १ ) उक्त हेतुओंमें प्रथम हेतु असिद्ध है । क्योंकि शब्द पर्यायका आश्रय भाषावर्गणा  
है ( सजातीय वस्तुओंके समुदायको वर्गणा कहते हैं, जिन पुद्गल वर्गणाओंसे शब्द बनते हैं,  
उन्हें भाषावर्गणा कहते हैं ), आकाश नहीं । तथा शब्दका स्थान यह भाषावर्गणा स्पर्श गुणसे  
युक्त है, क्योंकि यह इन्द्रियका विषय है । जैसे गंधके आश्रित परमाणु वायुके अनुकूल होने-  
पर दूर खड़े हुये मनुष्यके पास पहुंच जाते हैं, और वायुके प्रतिकूल होनेपर पास बैठे हुए,  
मनुष्य तक भी नहीं पहुंचते, वैसे ही शब्दके परमाणु भी वायुके अनुकूल होनेपर दूर देशमें  
खड़े हुए श्रोताके पास तक पहुंचते हैं, और वायुके प्रतिकूल होनेसे समीपमें बैठे हुए श्रोताके  
पास तक भी नहीं पहुंचते । अतएव जैसे गंध इन्द्रियका विषय होनेसे पौद्गलिक है, वैसे ही शब्द  
भी इन्द्रियका विषय होनेसे पौद्गलिक है । इस लिये वैशेषिकोंका प्रथम हेतु असिद्ध है । ( २ )  
दूसरे हेतुमें गन्ध द्रव्यसे व्यभिचार आता है, इंत लिए यह हेतु अनैकान्तिक है । जैसे गंध द्रव्य  
अत्यंत सघन प्रदेशमें प्रवेश करते और निकलते हुए नहीं रुकने पर भी पौद्गलिक है, वैसे ही

शब्दको भी पौद्गलिक मानना चाहिये। यदि कहो, कि कस्तूरी आदि गंध द्रव्यको किसी सन्दूकमें बन्द करके रखनेपर गंधका आना जाना रुक जाता है, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि यह आना जाना शब्दमें भी संभव है, अतएव दूसरा हेतु भी असिद्ध है। (३) तीसरा हेतु बिजली और उल्कापात आदिसे व्यभिचारी है। क्योंकि विद्युत् आदिके अवयव विद्युत्के पहले और पीछे नहीं पाये जाते, फिर भी विद्युत् आदि पौद्गलिक माने जाते हैं। इसी तरह गंध द्रव्य, सूक्ष्म रज व धूम आदिके अन्य द्रव्योंके प्रेरक न होने पर भी वे पौद्गलिक कहे जाते हैं, इस लिये चौथा हेतु भी व्यभिचारी है। तथा (५) शब्द आकाशका गुण नहीं है, क्योंकि वह रूपादि की तरह हमारे इन्द्रियोंके प्रत्यक्ष है, अतएव पांचवा हेतु भी असिद्ध है। इस लिये शब्द पौद्गलिक है, और उसे सामान्य और विशेष रूप ही मानना चाहिये।

न च वाच्यम् आत्मन्यपौद्गलिकेऽपि कथं सामान्यविशेषात्मकत्वं निर्विवादप-  
जुभूयत इति । यतः संसार्यात्मनः प्रतिप्रदेशमनन्तानन्तकर्मपरमाणुभिः सह वह्निता-  
पितघनकुट्टितनिर्विभागपिण्डीभूतसूचीकलापवज्रोलीभावमापन्नस्य कथञ्चित् पौद्गलि-  
कत्वाभ्यनुज्ञानादिति । यद्यपि स्याद्वादिनां पौद्गलिकमपौद्गलिकं च सर्वं वस्तु  
सामान्यविशेषात्मकं, तथाप्यपौद्गलिकेषु धर्माधर्माकाशकालेषु तदात्मत्वमवर्गग्रहणं  
न तथाप्रतीतिविषयमायाति । पौद्गलिकेषु पुनस्तत् साध्यमानं तेषां सुश्रद्धानम् ।  
इत्यप्रस्तुतमपि शब्दस्य पौद्गलिकत्वमत्र सामान्यविशेषात्मकत्वसाधनायोपन्यस्तमिति ॥

तथा, जैसे अग्निमें तपाने और घनसे कूटनेपर अनेक संज्ञ्योंका समूह एक पिण्ड रूप  
हो जाता है, वैसे ही अपौद्गलिक आत्मा भी संसारी आत्माके प्रदेशोंके साथ अनन्त कर्म  
परमाणुओंका ऐक्य होनेसे कथञ्चित् पौद्गलिक कहा जाता है। यद्यपि स्याद्वादको  
माननेवालोंके मतमें पौद्गलिक और अपौद्गलिक सभी वस्तु सामान्य-विशेष रूप हैं, परन्तु अल्प-  
ज्ञानी लोग धर्म, अधर्म, आकाश, काल इन अपौद्गलिक पदार्थोंके सामान्य-विशेषत्वको मले  
प्रकार नहीं समझ सकते, शब्द आदि पौद्गलिक पदार्थोंमें सामान्य-विशेषत्वको अच्छी तरह  
समझ सकते हैं, अतएव यहां शब्दको सामान्य-विशेष रूप सिद्ध करनेके लिये शब्दको ही  
पुद्गलकी पर्याय सिद्ध किया गया है। वास्तवमें सभी पदार्थ सामान्य-विशेष रूप हैं।

अत्रापि नित्यशब्दवादिसंमतः शब्दैकत्वैकान्तः, अनित्यशब्दवाद्यभिमतः  
शब्दानेकत्वैकान्तश्च प्राग्दर्शितदिशा प्रतिक्षेप्यः । अथवा वाच्यस्य घटादेरर्थस्य

१-नायमेकान्तः अमूर्तिरेवात्मेति । कर्मवधपर्यायापेक्षया तदावेशात्त्यामूर्तः । यदेवं कर्मवधा-  
वेशादत्यैकत्वे सत्यविवेकः प्राप्नोति । नैव दोषः । बंधं प्रत्येकत्वे सत्यपि लक्षणमेवादस्य नानात्वमव-  
सीयते । उक्तं च—

बंधं पठि एयत्तं लक्षणदो इवद् तत्स जाणत्तं । तम्हा अमुत्तिभावो भेयत्तं होह जीवत्स ॥  
छाया-बंधं प्रत्येकत्वे लक्षणतः भवति तस्य नानात्व । तस्मात् अमूर्तिभावः अनेकात् भवति जीवत्स ॥  
सर्वार्थसिद्धौ पृ. ८८

सामान्यविशेषात्मकत्वे तद्वाचकस्य ध्वनेरपि तत्त्वम् । शब्दार्थयोः कथञ्चित् तादात्म्याभ्युपगमात् । यदाहुर्भद्रबाहुस्वामिपादाः—

“अभिर्हाणं अभिहेयात् होइ भिण्णं अभिण्णं च ।

खुरअग्गिमायशुच्चारणम्मि जम्हा च वयणसवणाणं ॥ १ ॥

नवि छेओ नवि दाहो ण पूरणं तेण भिन्नं तु ।

जम्हा य मायशुच्चारणम्मि तत्येव पच्चओ होइ ॥ २ ॥

न य होइ स अन्नत्थे तेण अभिन्नं तदत्थाओ ।”

एतेन—“विकल्पयोनयः शब्दा विकल्पाः शब्दयोनयः

कार्यकारणता तेषां नार्थं शब्दाः स्पृशन्त्यपि ” ॥

इति प्रत्युक्तम् । “अर्थाभिधानप्रत्ययास्तुल्या नामधेया” इतिवचनात् । शब्दस्य ह्येतदेव तत्त्वं यदाभिधेयं याथात्म्येनासौ प्रतिपादयति । स च तत् तथाप्रतिपादयन् वाच्यस्वरूपपरिणामपरिणत एव वक्तुं शक्यः, नान्यथा, अतिप्रसङ्गात् । घटाभिधानकाले पटाद्यभिधानस्यापि प्राप्तेरिति ॥

नित्य शब्दवादी मीमांसकोके मतके अनुसार शब्द सर्वथा एक है, और अनित्य शब्दवादी बौद्धोंके अनुसार शब्द सर्वथा अनेक है, इन दोनों मतों हम ऊपर खंडन कर चुके हैं । अथवा, वाच्य घटादिके सामान्य-विशेष रूप सिद्ध होनेपर, वाचक शब्दोंको भी सामान्य-विशेष मानना चाहिये । क्योंकि शब्द ( वाचक ) और अर्थ ( वाच्य ) का कथंचित् तादात्म्य संबंध माना गया है । मद्रबाहु स्वामीने भी कहा है “ वाचक वाच्यसे भिन्न भी है, और अभिन्न भी है । क्षुर ( क्षुरा ), अग्नि और मोदक शब्दोंका उच्चारण करते समय बोलनेवालोंके मुख और सुननेवालोंके कान ‘क्षुर’ शब्दसे नहीं छिदते, ‘अग्नि’ शब्दसे नहीं जलते, और ‘मोदक’ शब्दसे नहीं मर आते, अतएव वाचकसे वाच्य भिन्न है । तथा ‘मोदक’ शब्दसे मोदकका ही ज्ञान होता है, अग्निका नहीं, इस लिये वाचक ( शब्द ) और वाच्य ( अर्थ ) अभिन्न हैं ।” इस कथनसे “ विकल्पसे शब्द उत्पन्न होते हैं, और शब्दसे विकल्प उत्पन्न होते हैं, अतएव शब्द और विकल्प दोनोंमें कार्य-कारण संबंध हैं, परन्तु शब्द अपने अर्थसे भिन्न हैं । ( अतएव दोनों एक दूसरेसे भिन्न हैं )” यह कथन भी खंडित हो जाता है । क्योंकि “ अर्थ, अभिधान और प्रत्यय ये पर्यायवाची शब्द हैं ।”

१ छाया-अभिधानमभिधेयाद् भवति भिन्नमभिन्नं च । क्षुराऽग्निमोदकोच्चारणे यस्मात् तु वदनभ्रवणयोः ॥ नाऽपि च्छेदो नापि दाहो न पूरणम्तेन भिन्नं तु । यस्माच्च मोदकोच्चारणे तत्रैव प्रत्ययो भवति ॥ न च भवति अन्यार्थे तेनाऽभिन्नं तदर्थत् ।

२ बाह्यः पृथुलप्लोदराकारोऽर्थोऽपि घट इति व्यपदिश्यते । तद्वाचकमभिधानं घट इति । तद्ज्ञानरूपः प्रत्ययोऽपि घट इति । तथा च लोके वक्तारो भवति । किमिदं पुरो दृश्यते घटः । किमसौ वाक् घटः । किमस्य चेतसि स्फुरति घटः ।

जिस समय वाचक (शब्द) से वाच्य (अर्थ) का ज्ञान होता है, उस समय वाचक वाच्यमें परिणत हो जाता है। उसी समय शब्दसे अर्थका ज्ञान होता है। अन्यथा घट शब्दसे पटका भी ज्ञान हो जाना चाहिये।

अथवा भङ्ग्यन्तरेण सकलं काव्यमिदं व्याख्यायते। वाच्यं वस्तु घटादिकम्। एकात्मकमेव एकस्वरूपमपि सत्, अनेकम् अनेकस्वरूपम्। अयमर्थः। प्रमाता तावत् प्रमेयस्वरूपं लक्षणैः निश्चिनोति। तच्च सजातीयविजातीयव्यवच्छेदादात्मकार्थं लभते। यथा घटस्य सजातीया मृन्मयपदार्थाः, विजातीयाश्च पटादयाः। तेषां व्यवच्छेदस्तल्लक्षणम्। पृथुबुध्नोदराद्याकारः कम्बुग्रीवो जलधारणाहरणादिक्रियासमर्थः पदार्थविशेषो घट इत्युच्यते। तेषां च सजातीयविजातीयानां स्वरूपं तत्र बुद्ध्या आरोप्य व्यवच्छिद्यते। अन्यथा प्रतिनियततत्स्वरूपपरिच्छेदानुपपत्तेः। सर्वभावानां हि भावाभावात्मकं स्वरूपम्। एकान्तभावात्मकत्वे वस्तुनो वैश्वरूप्यं स्यात्। एकान्ताभावात्मकत्वे च निःस्वभावता स्यात्। तस्मात् स्वरूपेण सत्त्वात् पररूपेण चासत्त्वाद् भावाभावात्मकं वस्तु। यदाह—

“सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च।

अन्यथा सर्वसत्त्वं स्यात् स्वरूपस्याप्यसंभवः॥”

ततश्चैकस्मिन् घटे सर्वेषां घटव्यतिरिक्तपदार्थानामभावरूपेण वृत्तेरनेकात्मकत्वं घटस्य स्वरूपम्। एवं चैकस्मिन्नर्थे ज्ञाते सर्वेषामर्थानां ज्ञानम्। सर्वपदार्थपरिच्छेदमन्तरेण तन्निषेधात्मन एकस्य वस्तुनो विविक्ततया परिच्छेदासंभवात्। आगमोऽप्येवमेव व्यवस्थितः—

“जे एगं जाणइ से सच्चं जाणइ।

जे सच्चं जाणइ से एगं जाणइ॥”

तथा—“एको भावः सर्वथा येन दृष्टः।

सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः॥

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टाः।

एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः॥”

अथवा, दूसरी तरहसे श्लोकका अर्थ किया जा सकता है। वाच्य घट आदि एक हो कर भी अनेक रूप हैं। भाव यह है, कि प्रत्येक पदार्थ अपने लक्षणसे ही जाना जाता है। ज्ञाता घटके सजातीय मिट्टीसे बने हुए पदार्थोंसे, और घटके विजातीय पट आदि पदार्थोंसे सजातीय और विजातीय व्यावृत्तिसे घटका ज्ञान करता है। क्योंकि सजातीय और विजातीय पदार्थोंकी व्यावृत्ति हो जानेपर ही बड़े, मोटे, उदरवाले, और जलके बरखने मरने आदिके काममें आनेवाले घट पदार्थका ज्ञान होता है। यदि घटका ज्ञान करते समय सजातीय और

विजातीय पदार्थोंकी व्यावृत्ति न की जाय, तो घटके निश्चित रूपका ज्ञान नहीं हो सकता । अतएव समस्त पदार्थ भाव और अभाव रूप हैं । यदि वस्तुको सर्वथा भाव रूप माना जाय, तो कोई वस्तु ही अपने स्वभाव रूप नहीं हो सकती, क्योंकि प्रत्येक वस्तु अभाव रूप होनेसे और व्यावृत्ति रूप होनेसे ही अपने स्वरूप वाली कही जाती है । इसी तरह यदि वस्तुको सर्वथा अभाव रूप माना जाय, तो वस्तुको अपने स्वभावसे रहित मानना चाहिये । अतएव प्रत्येक पदार्थ स्वरूपसे सत्, और पररूपसे असत् होनेके कारण भाव और अभाव रूप है । कहा भी है “ प्रत्येक वस्तु स्वरूपसे विद्यमान है, पररूपसे विद्यमान नहीं है । यदि वस्तुको सर्वथा भाव रूप स्वीकार किया जाय, तो एक वस्तुके सद्भावमें सम्पूर्ण वस्तुओंका सद्भाव मानना चाहिये, और यदि वस्तुको सर्वथा अभाव रूप माना जाय, तो वस्तुको सर्वथा स्वभाव रहित मानना चाहिये । ” अतएव घटमें घटको छोड़ कर अन्य सब पदार्थोंका अभाव होनेसे घट अनेक रूप है । इस लिये एक पदार्थके जाननेसे सब पदार्थोंका ज्ञान होता है, क्योंकि सम्पूर्ण पदार्थोंके विना जाने हम एक पदार्थका ज्ञान करते समय उस पदार्थसे सम्पूर्ण पदार्थोंकी व्यावृत्ति नहीं कर सकते । आगममें भी कहा है “ जो एकको जानता है, वह सबको जानता है, जो सबको जानता है, वह एकको जानता है । ” तथा, “ जिसने एक पदार्थको सम्पूर्ण रीतिसे जान लिया है, उसने सब पदार्थोंको सब तरहसे जान लिया है । जिसने सब पदार्थोंको सब तरहसे जान लिया है, उसने एक पदार्थको सब प्रकारसे जान लिया है । ”

ये तु सौगताः परासत्त्वं नाङ्गीकुर्वन्ते, तेषां घटादेः सर्वात्मकत्वप्रसङ्गः । तथाहि । यथा घटस्य स्वरूपादिना सत्त्वं, तथा यदि पररूपादिनापि स्यात्, तथा च सति स्वरूपादिसत्त्ववत् पररूपादिसत्त्वप्रसक्तेः कथं न सर्वात्मकत्वं भवेत् । परासत्त्वेन तु प्रतिनियतोऽसौ सिद्ध्यति । अथ न नाम नास्ति परासत्त्वं, किन्तु स्वसत्त्वमेव तदिति चेद्, अहो वैदग्धी । न खलु यदेव सत्त्वं तदेवासत्त्वं भवितुमर्हति । विधिप्रतिषेधरूपतया विरुद्धधर्माध्यासेनानयोरैक्यायोगात् । अथ युष्मत्पक्षेऽप्येवं विरोधस्तदवस्थ एवेति चेद्, अहो वाचाटता देवानांप्रियस्य । न हि वयं येनैव प्रकारेण सत्त्वं, तेनैवासत्त्वं, येनैव चासत्त्वं, तेनैव सत्त्वमभ्युपेयः । किन्तु स्वरूपद्रव्यक्षेत्रकालभावैः सत्त्वं, पररूपद्रव्यक्षेत्रकालभावैस्त्वसत्त्वम् । तदा क्व विरोधावकाशः ॥

बौद्ध लोग वस्तुको पररूपसे असत् नहीं मानते, अतएव उन्हें घटको सर्वात्मक मानना चाहिए । क्योंकि जिस तरह घट स्वरूपसे सत् है, यदि उसी तरह पररूपसे भी सत् हो, तो घटके किसी भी रूपसे असत् न होनेसे घटको सर्वात्मक होना चाहिये । अतएव पररूपसे असत् माननेसे ही पदार्थके निश्चित स्वरूपका ज्ञान हो सकता है । यदि स्व-सत्को ही पर-असत् अंगीकार करो, तो जो सत् है, वह असत् नहीं हो सकता । क्योंकि जहाँ विधि और प्रतिषेध दो विरोधी धर्म हों, वहाँ ऐक्य नहीं हो सकता । यदि



कहो, कि जैन लोग भी एक ही जगह विधि और प्रतिषेध मानते हैं, तो यह कहना ठीक नहीं। क्योंकि हम लोग (जैन) जिस स्वभावसे सत् मानते हैं, उसी स्वभावसे असत् नहीं मानते, तथा जिस रूपसे असत् मानते हैं, उसी रूपसे सत् नहीं मानते। किन्तु हमारा मान्यता है, कि प्रत्येक वस्तु अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा सत् है, और दूसरे द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा असत् है, अतएव हमारे मतमें विरोधके लिये कोई स्थान नहीं है।

यौगास्तु प्रगल्भन्ते सर्वथा पृथग्भूतपरस्परभावाभ्युपगममात्रेणैव पदार्थप्रति-  
नियमसिद्धेः, किं तेषामसत्त्वात्मकत्वकल्पनया इति। तदसत्। यदा हि पटाद्यभाव-  
रूपो घटो न भवति, तदा घटः पटादिरेव स्यात्। यथा च घटाभावाद् भिन्नत्वाद्  
घटस्य घटरूपता, तथा पटादेरपि स्यात्, घटाभावाद् भिन्नत्वादेव। इत्यलं विस्तरेण॥

वैशेषिक—पदार्थका ज्ञान प्राप्त करनेके लिये पदार्थसे भिन्न अन्योन्याभाव माननेसे काम चल जाता है, इस लिये पदार्थको अभावात्मक माननेकी आवश्यकता नहीं है। जैन—यह ठीक नहीं। क्योंकि यदि पदार्थको पररूपसे अभावात्मक नहीं मानें, तो पट आदिके अभावको घट नहीं कह सकते, अतएव घटको पट रूप मानना चाहिये। क्योंकि जैसे घटा-  
भावसे भिन्न होनेके कारण घटको घट कहते हैं, वैसे ही पटके घटाभावासे भिन्न होनेके कारण पटको भी घट मानना चाहिये। भाव यह है, कि वैशेषिक लोग अन्योन्याभावको पदार्थकी स्थितिमें कारण मानते हैं। यह अन्योन्याभाव स्वयं पदार्थसे जुदा होता है। वैशेषिकों-  
के अनुसार जहां घटका अभाव नहीं होता, वहीं घटका निश्चय होता है। परन्तु यह मान्यता ठीक नहीं, क्योंकि वस्त्र आदिमीं घटके अभाव रूप नहीं हैं, इस लिये वस्त्र आदिके घटके अभावसे भिन्न होनेपर वस्त्र आदिमें भी घटका ज्ञान हाना चाहिये। जैनसिद्धांतके अनुसार घटको घटके अतिरिक्त सभी पदार्थोंके अभाव रूप स्वीकार किया है, इस लिये घटके वस्त्र आदिके भी अभाव स्वरूप होनेसे घटमें वस्त्रका ज्ञान नहीं हो सकता।

एवं वाचकमपि शब्दरूपं द्वयात्मकम्। एकात्मकमपि सदनेकमित्यर्थः।  
अर्थोक्तन्यायेन शब्दस्यापि भावाभात्मकत्वात्। अथवा एकविषयस्यापि वाचकस्या-  
नेकविषयत्वोपपत्तेः। यथा किल घटशब्दः संकेतवशात् पृथुबुध्नोदराद्याकारवति पदार्थे  
प्रवर्तते वाचकतया, तथा देशकालाद्यपेक्षया तद्वशादेव पदार्थान्तरेष्वपि तथा वर्तमानः  
केन वार्यते। भवन्ति हि वक्तारो योगिनः शरीरं प्रति घट इति। संकेतानां पुरुषे-  
च्छाधीनतयाऽनियतत्वात्। यथा चौरशब्दोऽन्यत्र तस्करे रूढोऽपि दाक्षिणात्यानामोदने  
प्रसिद्धः। यथा च कुमारशब्दः पूर्वदेशे आग्निभासे रूढः। एवं कर्कटीशब्दादयोऽपि  
तच्चदेशापेक्षया योन्यादिवाचका ज्ञेयाः। कालापेक्षया पुनर्यथा जैनानां प्रायश्चित्तविधौ

धृतिश्रद्धासंहननादिप्रति प्राचीनकाले षड्गुरुशब्देन शतमशीत्यधिकमुपवासानामुच्यते स्म, सांप्रतकाले तु तद्विपरिती तेनैव षड्गुरुशब्देन उपवासत्रयमेव सङ्केत्यते, जीतकल्पव्यवहारानुसारात् । शास्त्रापेक्षया तु यथा पुराणेषु द्वादशीशब्देनैकादशी । त्रिपुरीर्णवे च अलिशब्देन मदिराभिषक्तम् च मैथुनशब्देन मधुसार्पिषोर्ग्रहणम् इत्यादि ॥

वाच्यकी तरह वाचक भी एक हो कर भी अनेक है । जैसे अर्थ भाव और अभाव रूप है, वैसे ही शब्द भी भाव और अभाव दोनों रूप है । अथवा, एक विषयका वाचक शब्द अनेक विषयोंका वाचक हो सकता है, इस लिये भी शब्द भाव और अभाव रूप है । जैसे बड़े, मोटे और उदरवाले पदार्थमें घट शब्दका व्यवहार होता है, परन्तु योगी लोग शरीरको ही घट कहते हैं; चौर शब्दका साधारण अर्थ चोर होता है, परन्तु दक्षिण देशमें चौर शब्दका अर्थ चावल होता है; कुमार शब्दका सामान्यसे युवराज अर्थ होनेपर भी पूर्व देशमें इसका अर्थ आश्विन मास किया जाता है; कर्कटी शब्दका प्रसिद्ध अर्थ ककड़ी होनेपर भी कहीं कहीं इसका अर्थ योनि किया जाता है । तथा, 'जीतकल्पव्यवहारके' अनुसार प्रायश्चित्त विधिमें प्राचीन समयमें षड्गुरु शब्दका अर्थ एकसौ अस्ती उपवास किया जाता था, परन्तु आज कल षड्गुरुका अर्थ केवल तीन उपवास किया जाता है; पुराणोंमें उपवासके नियमोंका वर्णन करते समय द्वादशीका अर्थ एकादशी किया जाता है; शाक्तलोगोके ग्रन्थोंमें अलि शब्द मदिरा, और मधु शब्द शहद और घी के अर्थमें प्रयुक्त होते हैं ।

न चैवं सङ्केतस्यैवार्थप्रत्यायने प्राधान्यं । स्वाभाविकसामर्थ्यसाचिव्यादेव तत्र तस्य प्रवृत्तेः । सर्वशब्दानां सर्वार्थप्रत्यायनशक्तियुक्तत्वात् । यत्र च देशकालादौ यदर्थप्रतिपादनशक्तिसहकारी संकेतस्तत्र तमर्थं प्रतिपादयति । तथा च निर्जितद्गुर्जयपरप्रवादाः श्रीदेवसूरिपादाः—“ स्वाभाविकसामर्थ्यसमयाभ्यामर्थबोधनिबन्धनं शब्दः । ” अत्र शक्तिपदार्थसमर्थनं ग्रन्थान्तरादवसेयम् । अतोऽन्यथेत्यादि उत्तरार्द्धे पूर्ववत् । प्रतिभाप्रमादस्तु तेषां सदसदेकान्ते वाच्यस्य प्रतिनियतार्थविषयत्वे च वाचकस्य उक्तयुक्त्या दोषसद्भावाद् व्यवहारानुपपत्तेः । तदयं समुदायार्थः । सामान्यविशेषात्मकस्य, भावाभावात्मकस्य च वस्तुनः सामान्यविशेषात्मको,

१ हृदीन्मिन्ते शरीरपुद्गला येन तत्संहननं तच्चास्थिनिचयः । तत्सहननं षट्प्रकारैर्भवति । वज्र-  
 ऋषमनाराचं, ऋषमनाराचं, नाराचं, अर्धनाराच, कीलिका, सेवार्त ( छेदस्युष्टम् ) । वज्रऋषमनाराचं,  
 वज्रनाराचं अर्धनाराच, कीलिका ( कीलितं ), असप्रासात्प्राटिका इति षट्संहननानि दिगम्बरग्रन्थेषु ।  
 २ जिनभद्रगणिसमाभ्रमणकृतो गायामन्थो जीतकल्पाख्यः । जीतुमाचरितं तस्य कस्यो वर्णना प्ररूपणा  
 जीतकल्पः । ३ शाक्तमार्गीयो ग्रन्थः । ४ प्रमाणनयतस्वालोकाळङ्कारे ४-११ । ५ स्याद्वादवाक्ये । २-१  
 श्लोकाद्यः ।

भावाभावात्मकश्च ध्वनिर्वाचक इति । अन्यथा प्रकारान्तरैः पुनर्वाच्यवाचक-  
भावव्यवस्थाभातिष्ठमानानां वादिनां प्रतिभैव प्रमाद्यति, न तु तद्भणितयो  
युक्तिस्पर्शमात्रमपि सहन्ते ॥

केवल संकेत मात्रसे अर्थका ज्ञान नहीं होता । क्योंकि शब्दोंमें ही सब अर्थको जनानेकी  
शक्ति होती है । संकेत केवल देश और काल आदिकी अपेक्षासे शब्दके ही अर्थको जाननेमें  
सहकारी होता है । परवादियोंको जीतनेवाले श्रीदेवसूरि आचार्यने कहा भी है “ स्वभाविक  
शक्ति तथा संकेतसे अर्थके ज्ञान करनेको शब्द कहते हैं । ” शब्दकी शक्तिके विषयमें विशेष  
जाननेके लिये स्याद्वादरत्नाकर ( २-२ ) आदि ग्रन्थ देखने चाहिए । अतएव सामान्य-  
विशेष रूप और भावभाव रूप वाचक ( शब्द ) से ही सामान्य-विशेष और भावभाव रूप  
वाच्य ( अर्थ ) का ज्ञान हो सकता है ।

कानि तानि वाच्यवाचकभावप्रकारान्तराणि परवादिनामिति चेत्, एते ब्रूमः ।  
अपोह एव शब्दार्थ इत्येके । “ अपोहः शब्दलिङ्गाभ्यां न वस्तु विधिनोच्यते ”  
इति वचनात् । अपरे सामान्यमात्रमेव शब्दानां गौचरः । तस्य क्वचित् प्रतिपन्नस्य,  
एकरूपतया सर्वत्र संकेतविषयतोपपत्तेः । न पुनर्विशेषाः । तेषामानन्त्यतः कात्स्न्ये-  
नोपलब्धुमशक्यतया तद्विषयतानुपपत्तेः । विधिवादिनस्तु विधिरैव वाक्यार्थः, अप-  
वृत्तप्रवर्तनस्वभावत्वात् तस्यैत्याक्षते । विधिरपि तत्तद्वादिप्रतिपत्त्यानेकप्रकारः ।  
तथाहि । वाक्यरूपैः शब्द एव प्रवर्तकत्वाद् विधिरित्येके । तद्व्यापारो भावनापरपर्यायो  
विधिरित्यन्ये । नियोग इत्यपरे । प्रैषादर्थ इत्येके । तिरस्कृततदुपाधिप्रवर्तनामात्र-  
मित्यन्ये । एवं फलतदभिलाषकर्मादयोऽपि वाच्याः । एतेषां निराकरणं सपूर्वोत्तरपक्षं  
न्यायकुमुदचन्द्रादवसेयम् ॥ इति काव्यार्थः ॥ १४ ॥

( १ ) बौद्ध लोग अपोह ( इतरव्यावृत्ति-परस्परपरिहार ) को ही शब्दार्थ मानते  
हैं । कहा भी है । “ शब्द और लिङ्गसे अपोह कहा जाता है, वस्तुकी प्रेरणासे नहीं । ”

१ अतद्व्यावृत्तिः । यथा विज्ञानवादिबौद्धमते नीलत्वादिषमोऽनीलव्यावृत्तिरूप । २ दिहनागः ।  
३ विधिप्रेरणामप्रवर्तनादिशब्दाभिधेयः प्रवृत्त्यनुकूलव्यापारः । ४ सामान्यतोऽयं विधिर्द्विविधः लौकिकः  
वैदिकश्च । प्रकारान्तरेण विधिः त्रिविधः अपूर्वविधिः नियमविधिः सख्याविधिश्च । ५ यद्वाक्य विषयक  
चोदक स विधिः यथा ‘ अग्निहोत्रं बुहुयात्स्वर्गकामः ’ । ६ भवितुर्मैवनालुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः ।  
यथा यजेतेत्यादौ ‘ लिङ्गाद्याख्यातार्थो भावना । भाटमते शाब्दीभावना आर्थीभावना चेति द्विविधा भावना ।  
' यजेत स्वर्गकामः ' इत्यादिवैदिकवाक्ये पुरुषाभावात् शब्दनिष्ठत्वादेव शब्दभावना इत्युच्यते । अर्थभावना  
तु प्रवृत्त्यादिव्यापाररूपा । ७ नियुक्तोऽहमनेनाग्निहोत्रादिवाक्येनेति निरवरोधो योगः । एकादशधा नियोगः-  
विद्यानन्दिद्विकृतअष्टसहस्रा व्याख्यातः पृ. ६ । ८ न्यकारपूर्विका प्रेरणा प्रैवः । ९ भट्टकलङ्केदवकृतलघी-  
यज्ञग्रन्थटीकात्मकः प्रभाचन्द्रेण प्रणीतः ।

(२) कुष्ठ लोग सामान्य ( जाति ) को ही शब्दका अर्थ मानते हैं । क्योंकि सामान्यके किसी भी स्थानमें रहनेपर वह सब जगह संकेतसे जाना जा सकता है । विशेष अनंत हैं, इस लिये उनकी एक साथ शब्दसे प्रतीति नहीं हो सकती, अतएव सामान्य ही शब्दका विषय है ।

( ३ ) विधि वादियों के अनुसार विधि ही शब्दका अर्थ है, क्योंकि उससे प्रवृत्ति न करनेवाले मनुष्योंकी प्रवृत्ति होती है । प्रवृत्तिके अनुकूल व्यापारको विधि कहते हैं । विधि, प्रेरणा, प्रवर्तना आदि शब्द एक ही अर्थके द्योतक हैं । विधि अनेक प्रकारकी है । सामान्यसे लौकिक और वैदिक विधिके दो भेद हैं । अपूर्व, नियम और परिसंख्याके भेदसे विधि तीन प्रकारकी बतायी गई है । उत्पत्ति, विनियोग, प्रयोग और अधिकार ये अपूर्व विधिके चार भेद हैं । कोई विधि वादी वाक्य रूप शब्दको विधि कहते हैं । जैसे ' स्वर्गकी इच्छा रखनेवालेको अभिहोत्र करना चाहिये । कोई वाक्यसे उत्पन्न व्यापार ( भावना ) को विधि कहते हैं । पुरुषकी प्रवृत्तिके अनुकूल प्रवर्तन करनेको व्यापार अथवा भावना कहते हैं । यह भावना शब्द-भावना और अर्थ-भावनाके भेदसे दो प्रकारकी है । ' स्वर्गकी इच्छा रखनेवालेको यज्ञ करना चाहिये ' ( यजेत स्वर्गकामः ) आदि वाक्यमें, ईश्वरके स्वीकार न करनेसे लिङ् ( विधि ) रूप शब्दके व्यापारको शब्द-भावना कहते हैं । शब्दके व्यापारसे यज्ञ करनेवाले पुरुषकी प्रवृत्तिको अर्थ-भावना कहते हैं । भट्टमीमांसक लोग भावनाको मानते हैं । कोई नियोगको ही विधि मानते हैं । जिसके द्वारा यज्ञमें नियुक्त हो, उसे नियोग कहते हैं । यह नियोग ग्यारह प्रकारका बताया गया है । प्रमाकर लोग नियोगवादी हैं । भट्टमीमांसक नियोगवादका खंडन करते हैं । कोई प्रेरणा आदिको, और कोई तिरस्कार पूर्वक प्रेरणा करनेको ही विधि मानते हैं । इसी तरह विधिके फल, अभिलाषा और कर्म आदि भी विधि वादियोंने भिन्न भिन्न स्वीकार किये हैं । इन सब मतोंका निरूपण और उनका खंडन प्रमाचन्द्रकृत न्यायकुमुदचन्द्रोदय नामक ग्रंथमें देखना चाहिये । यह श्लोकका अर्थ है ।

भाषार्थ—इस श्लोकमें प्रत्येक वस्तुको सामान्य-विशेष और एक-अनेक प्रतिपादन करते हुए सामान्य एकान्तवादी, विशेष एकान्तवादी, तथा परस्पर भिन्न निरपेक्ष सामान्य-विशेष वादियोंकी समीक्षा की गई है । ( १ ) अद्वैतवेदांती, मीमांसक और सांख्योका मत है, कि वस्तु सर्वथा सामान्य है, क्योंकि विशेष सामान्यसे भिन्न प्रतिभासित नहीं होते । ( २ ) क्षणिक वादी बौद्धोंकी मान्यता है, कि प्रत्येक वस्तु सर्वथा विशेष रूप है, क्योंकि विशेषको छोड़ कर सामान्य कहीं दृष्टिगोचर नहीं होता, और वस्तुका अर्थक्रियाकारित्व लक्षण भी विशेषमें ही घटित होता है । ( ३ ) न्यायवैशेषिकोंका कथन है, कि सामान्य-विशेष परस्पर भिन्न और निरपेक्ष हैं, अतएव सामान्य और विशेषको एक न मान कर परस्पर भिन्न स्वीकार करना चाहिये ।

जैनसिद्धांत के अनुसार उक्त तीनों सिद्धांत कथंचित् सत्य हैं। वस्तुको सर्वथा-सामान्य माननेवाले वादी द्रव्यास्तिकनयकी अपेक्षासे, सर्वथा-विशेष माननेवाले वादी पर्याया-स्तिकनयकी अपेक्षासे, तथा सामान्य-विशेषको परस्पर भिन्न और निरपेक्ष माननेवाले वादी नैगम-नयकी अपेक्षासे सच्चे हैं। इस लिये सामान्य-विशेषको कथंचित् भिन्न-अभिन्न ही स्वीकार करना चाहिये। क्योंकि पदार्थोंका ज्ञान करते समय सामान्य और विशेष दोनोंका ही एक साथ ज्ञान होता है, विना सामान्यके विशेष, और विना विशेषके सामान्यका कहीं भी ज्ञान नहीं होता। जैसे गौके देखनेपर हमें अनुवृत्ति रूप गौका ज्ञान होता है, वैसे ही भैंस आदिकी व्यावृत्ति रूप विशेषका भी ज्ञान होता है। इसी तरह शबल गौ कहनेपर जैसे विशेष रूप शबलत्वका ज्ञान होता है, वैसे ही गोत्व रूप सामान्यका भी ज्ञान होता है। अतएव सामान्य-विशेष कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न होनेसे सामान्य और विशेष दोनों रूप ही हैं।

इसी प्रकार वाच्य ( अर्थ ) की तरह वाचक ( शब्द ) भी सामान्य-विशेष रूप है। ( यहां मल्लिषेणने शब्दको पौद्गलिक सिद्ध करके उसे भी सामान्य-विशेष रूप सिद्ध किया है )। तथा, प्रत्येक वस्तुको भाव और अभाव रूप मानना चाहिये, क्योंकि यदि वस्तु सर्वथा अभाव रूप हो, तो उसे सर्वात्मक माननी चाहिये, और यदि वस्तु सर्वथा अभाव रूप हो, तो उसका कोई भी स्वभाव नहीं मानना चाहिये। अतएव प्रत्येक वस्तुको अपने स्वरूपसे सत्, और पररूपसे असत् मानना चाहिये। अतएव प्रत्येक वस्तु सापेक्ष है, इस लिये वाच्य और वाचक दोनों सामान्य-विशेष और एक-अनेक रूप हैं।

इदानीं, सांख्याभिमतप्रकृतिपुरुषादितत्त्वानां विरोधावरुद्धत्वं ख्यापयन्, तद्गालिश्चताविलसितानामपरिमितत्वं दर्शयति—

अब सांख्योके प्रकृति, पुरुष आदि तत्वोंका विरोध दिखलाते हुए उन लोगोंके मतका खंडन करते हैं—

**चिदर्थशून्या च जडा च बुद्धिः शब्दादितन्मात्रजमम्बरादि ।**

**न बन्धमोक्षौ पुरुषस्य चेति कियजडैर्न ग्रथितं विरोधि ॥ १५ ॥**

श्लोकार्थ—स्वयं चेतना पदार्थोंको नहीं जानती; बुद्धि जड रूप है; शब्दसे आकाश, गंधसे पृथिवी, रससे जल, रूपसे अग्नि, स्पर्शसे वायु उत्पन्न होता है; पुरुषके न बंध होता है और न मोक्ष—ये सब सांख्य लोगोंकी विरुद्ध कल्पनायें हैं।

चित्-चेतन्यशक्तिः, आत्मस्वरूपभूता । अर्थशून्या-विषयपरिच्छेदविरहिता । अर्थाध्यवसायस्य बुद्धिव्यापारत्वाद् इत्येका कल्पना । बुद्धिश्च महत्तत्त्वाख्या । जडा अनवबोधस्वरूपा इति द्वितीया । अम्बरादि-न्योमप्रभृतिभूतपञ्चकं शब्दादितन्मा-

त्रजम्—शब्दादीनि यानि पञ्चतन्मात्राणि सूक्ष्मसंज्ञानि, तेभ्यो जातमुत्पन्नं, शब्दादि-  
तन्मात्रजम् इति तृतीया । अत्र चशब्दो गम्यः । पुरुषस्य च प्रकृतिविकृत्यनात्मक-  
स्यात्मनो न बन्धभोक्षौ, किन्तु प्रकृतेरेव । तथा च कापिलाः—

“ तस्माच्च वध्यते नापि मुच्यते नापि संसरति कश्चित् ।  
संसरति वध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः ” ॥

तत्र बन्धः—प्राकृतिकादिः । मोक्षः—पञ्चविंशतितत्त्वज्ञानपूर्वकोऽपवर्गः इति  
चतुर्थी । इतिशब्दस्य प्रकारार्थत्वाद्—एवंप्रकारमन्यदपि विरोधीति विरुद्धं, पूर्वापर-  
विरोधादिदोषाप्राप्तम् । जडैः—मूर्खैः, तत्त्वावबोधविधुरधीभिः कापिलैः । कियन्न  
श्रयितं—किपद् न स्वशास्त्रेषूपनिबद्धम् । कियदित्यसूयागर्भम् । तत्परूपितविरुद्धार्था-  
नामानन्त्येनयत्तानवधारणात् । इति संक्षेपार्थः ॥

व्याख्यार्थ—पूर्वपक्ष (१) चेतनशक्ति पदार्थोका ज्ञान नहीं करती, बुद्धिसे ही  
पदार्थोका ज्ञान होता है । (२) बुद्धि ( महत्व ) अज्ञान रूप है । (३) आकाश आदि शब्द  
आदि पाच तन्मात्राओसे उत्पन्न होते हैं । (४) प्रकृति और विकृतिसे भिन्न पुरुषके बंध और  
मोक्ष नहीं होता, प्रकृतिके ही बंध और मोक्ष होता है । कहा भी है “ न कोई बंधता है,  
न मुक्त होता है, और न कोई संसारमें परिभ्रमण करता है; बंध, मोक्ष और परिभ्रमण  
नाना आश्रयवाली प्रकृतिके ही होते हैं । ” (५) बंध प्रकृतिमें होता है, और पचीस तत्वोंके  
ज्ञानसे मोक्ष मिलता है ।

व्यासार्थस्त्वयम् । साङ्ख्यमते किल दुःखत्रयाभिहतस्य पुरुषस्य तदपघातहेतु-  
तत्त्वजिज्ञासा उत्पद्यते । आध्यात्मिकमाधिदैविकमाधिभौतिकं चेति दुःखत्रयम् । तत्रा-  
ध्यात्मिकं द्विविधम् शारीरं मानसं च । शारीरं वातपित्तश्लेष्मणां वैषम्यनिमित्तम् ।  
मानसं कामक्रोधलोभमोहेर्ष्याविषयादर्शननिबन्धनम् । सर्वं चैतदान्तरोपायसाध्यत्वा-  
दध्यात्मिकं दुःखम् । बाह्योपायसाध्यं दुःखं द्वेषा आधिभौतिकमाधिदैविकं चेति ।  
तत्राधिभौतिकं मानुषपशुपक्षिमृगसरीसृपस्यावरनिमित्तम् । आधिदैविकं यज्ञराक्षस-  
ग्रहाद्यावेशहेतुकम् । अनेन दुःखत्रयेण रजःपरिणामभेदेन बुद्धिवर्तिना चेतनाज्ञानेः  
प्रतिकूलतया अभिसंबन्धो अभिघातः ॥

आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक दुखोंसे पीडित पुरुष दुखोंके नष्ट करने-  
के कारणोंको जानना चाहता है । आध्यात्मिक दुख शारीर और मानसके भेदसे दो  
प्रकारका है । वात, पित्त, और कफकी विषमतासे उत्पन्न होनेवाले दुखोंको शारीर, तथा काम, क्रोध,  
लोभ, मोह, ईर्ष्या और विषयोके प्राप्त न होनेसे उत्पन्न होनेवाले दुखोंको मानस दुख कहते हैं ।  
शारीर और मानस दुख, दुखके अन्तरंग कारण मनसे उत्पन्न होते हैं, इस लिए इन्हें आध्या-

लिक दुख कहा है। आधिभौतिक और आधिदैविक दुख बाह्य कारणोंसे उत्पन्न होते हैं। मनुष्य, पशु, पक्षी, सर्प और स्थावर आदिसे उत्पन्न होनेवाले दुखको आधिभौतिक, तथा यक्ष, राक्षस, ग्रह आदिसे पैदा होनेवाले दुखको आधिदैविक दुख कहते हैं। तीनों प्रकारके दुख रजोगर्भसे बुद्धिमें उत्पन्न होते हैं। जब इन दुखोंका चेतनाशक्तिके साथ विपरीत संबंध होता है, उस समय चेतनाशक्तिका अभिघात होता है।

तत्त्वानि पञ्चविंशतिः । तद्यथा अव्यक्तम् एकम् । महदहङ्कारपञ्चतन्मात्रैका-  
दशेन्द्रियपञ्चमहाभूतभेदात् त्रयोविंशतिविधं व्यक्तम् । पुरुषश्चिद्रूप इति । तथा  
च ईश्वरकृष्णः—

“ मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकश्च विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ” ॥

तत्त्व पञ्चीस होते हैं—१ अव्यक्त, २ महत् ( बुद्धि ), ३ अहंकार, ४-८ शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गंध ( पांच तन्मात्रा ), ९-१९ ब्राह्मण, रसना, चक्षु, स्पर्श और श्रोत्र ( पांच बुद्धीन्द्रिय ), और वाक् ( वचन ), पाणि ( हाथ ), पाद ( पांव ), पायु ( गुदा ), उपस्थ ( लिंग ) ( पांच कर्मेन्द्रिय ), तथा मन, २०-२४ आकाश, वायु, तेज, जल और पृथिवी ( पांच महाभूत ), २५ प्रकृति और विकृति रहित पुरुष ( चित् ) । ईश्वरकृष्णने कहा भी है। “ पञ्चीस तत्त्वोंका मूल कारण प्रकृति ( प्रधान-अव्यक्त ) है, यह स्वयं किसीका विकार नहीं है ( अविकृति ) । महत्, अहंकार और पांच तन्मात्राये ये प्रकृति और विकृति दोनों हैं ( महत्त्व अहंकारकी प्रकृति, और मूल प्रकृतिकी विकृति है । अहंकार पांच तन्मात्रा और इन्द्रियोंकी प्रकृति, और महानकी विकृति है । पांच तन्मात्राये पंचभूतोंकी प्रकृति और अहंकारकी विकृति है ) । तथा ग्यारह इन्द्रियां और पांच महाभूत ये सोलह तत्त्व विकृति रूप ही हैं । पुरुष प्रकृति और विकृति दोनोंसे रहित है ।

प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकानां लाघवोपष्टम्भगौरवधर्माणां परस्परोपकारिणां त्रयाणां  
गुणानां सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः । प्रधानमव्यक्तमित्यनर्थान्तरम् । तच्च  
अनादिमध्यान्तमनवयवं साधारणमज्ञदमस्पर्शमरूपमगन्धमव्ययम् । प्रधानाद् बुद्धि-  
र्महदित्यपरपर्यायोत्पद्यते । योज्यमध्यवसायो गवादिषु प्रतिपत्तिः एवमेतद् नान्यथा,  
गौरैवायं नाश्वः, स्थाणुरेष नायं पुरुष इत्येषा बुद्धिः । तस्यास्त्वष्टौ रूपाणि धर्मज्ञान-  
वैराग्यैश्वर्यरूपाणि चत्वारि सात्त्विकानि । अधर्मादीनि तु तत्प्रतिपक्षभूतानि चत्वारि  
तामसानि ॥

एक दूसरेका उपकार करनेवाले प्रीति और लाघव रूप सत्त्व, अप्रीति और उपष्टम्भ रूप रज, और विषाद और गौरव रूप तम गुणोंकी साम्य अवस्थाको प्रकृति, प्रधान

अथवा अव्यक्त कहते हैं। यह प्रधान आदि, मध्य, अन्त और अवयव रहित है, साधारण है, शब्द, स्पर्श, रूप और गंधसे रहित, तथा अविनाशी है। प्रधानसे बुद्धि अथवा महान उत्पन्न होता है। यह गौ ही है, घोड़ा नहीं, पुरुष ही है, दूँठ नहीं, इस प्रकार किसी वस्तुके निश्चय रूप ज्ञानको बुद्धि कहते हैं। बुद्धिके धर्म, ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य, ( सात्विक ) और अधर्म अज्ञान, अवैराग्य, और अनैश्वर्य ( तामसिक ) ये आठ गुण हैं।

बुद्धेः अहङ्कारः। स च अभिमानात्मकः। अहं शब्देऽहं स्पर्शोऽहं रूपेऽहं गन्धेऽहं रसेऽहं स्वामी अहमीश्वरः असौ मया हतः ससत्त्वोऽहममुं हनिष्यामीत्यादिप्रत्ययरूपः। तस्मात् पञ्चतन्मात्राणि शब्दतन्मात्रादीनि अविशेषरूपाणि सूक्ष्मपर्यायवाच्यानि। शब्दतन्मात्राद् हि शब्द एवोपलभ्यते, न पुनरुदात्तानुदात्तस्वरितकम्पितषड्जादिभेदाः। षड्जादयः शब्दविशेषादुपलभ्यन्ते। एवं स्पर्शरूपरसगन्धतन्मात्रेष्वपि योजनीयमिति। तत एव चाहङ्काराद् एकादशेन्द्रियाणि च। तत्र चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं रसनं त्वगिति पंचबुद्धीन्द्रियाणि। वाक्पाणिपादपायूपस्थाः पञ्चकर्मैन्द्रियाणि। एकादशं मन इति ॥

बुद्धिसे अहंकार होता है। यह अहंकार 'मैं सुनता हूँ, मैं स्पर्श करता हूँ, मैं देखता हूँ, मैं सूँघता हूँ, मैं चखता हूँ, मैं स्वामी हूँ, मैं ईश्वर हूँ, यह मैंने मारा है, मैं बलवान हूँ, मैं इसे मारूँगा' आदि अभिमान रूप होता है। अहंकारसे पांच तन्मात्राएँ होती हैं। ये शब्द आदि पांच तन्मात्राएँ सामान्य रूप और सूक्ष्म पर्याय रूप हैं। शब्द तन्मात्रासे केवल शब्दका ही ज्ञान होता है, उदात्त, अनुदात्त, स्वरित, कम्पित और षड्ज आदि शब्दके विशेष रूपका नहीं, क्योंकि षड्ज आदिका ज्ञान विशेष शब्दसे ही होता है। इसी प्रकार स्पर्श, रूप, रस, गंध आदि तन्मात्राओंसे सामान्य रूपसे स्पर्श, रूप, रस गंध, आदिका ज्ञान होता है, विशेष स्पर्श आदिका ज्ञान नहीं होता। अहंकारसे चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना, स्पर्श ( बुद्धीन्द्रिय ), वाक्, पाणि, पाद, गुदा, लज्जा ( कर्मैन्द्रिय ) और मन ये ग्यारह इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं।

पञ्चतन्मात्रेभ्यश्च पञ्चमहाभूतान्युत्पद्यन्ते। तद्यथा शब्दतन्मात्रादाकाशं शब्द-गुणम्। शब्दतन्मात्रसहितात् स्पर्शतन्मात्राद् वायुः शब्दस्पर्शगुणः। शब्दस्पर्शतन्मात्रसहिताद् रूपतन्मात्रात् तेजः शब्दस्पर्शरूपगुणं। शब्दस्पर्शरूपतन्मात्रसहिताद् रसतन्मात्रादापः शब्दस्पर्शरूपरसगुणाः। शब्दस्पर्शरूपरसतन्मात्रसहिताद् गन्धतन्मात्रात् शब्दस्पर्शरूपरसगन्धगुणा पृथिवी जायत इति ॥

पांच तन्मात्राओंसे पांच महाभूत पैदा होते हैं। शब्द तन्मात्रासे आकाश पैदा होता है। शब्द और स्पर्श तन्मात्राओंसे शब्द और स्पर्शके गुणसे युक्त वायु; शब्द, स्पर्श और

१ षड्जऋषभगान्धारा मध्यमः पंचमस्तथा। वैवतो निषधः सप्त तन्त्रीकण्ठीद्रमाः स्वराः ॥  
अभिधानचिन्तामणौ ६-३७।



रूप तन्मात्राओंसे शब्द, स्पर्श और रूप गुणोंसे युक्त अग्नि; शब्द, स्पर्श, रूप और रस तन्मात्राओंसे शब्द, स्पर्श, रूप, और रससे युक्त जल; तथा शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गंध तन्मात्राओंसे शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गंधसे युक्त पृथिवी उत्पन्न होती है ।

पुरुषस्तु—

“अमूर्तश्चेतनो भोगी नित्यः सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्म आत्मा कापिलदर्शने ” ॥

इति । अन्धपङ्गुवत् प्रकृतिपुरुषयोः संयोगः । चिच्छक्तिश्च विषयपरिच्छेद-  
शून्या । यत् इन्द्रियद्वारेण सुखदुःखादयो बुद्धौ प्रतिसंक्रामन्ति बुद्धिश्चोभयमुखदर्पणा-  
कारा । ततस्तस्यां चैतन्यशक्तिः प्रतिबिम्बते । ततः मुख्यहं दुःख्यहमित्युपचारः ।  
आत्मा हि स्वं बुद्धेरव्यतिरिक्तमभिमन्यते । आह च पतञ्जलिः—“शुद्धोऽपि पुरुषः  
प्रत्ययं बौद्धमनुपश्यति तमनुपश्यन् अतदात्मापि तदात्मक इव प्रतिभासते ” इति ।  
मुख्यतस्तु बुद्धेरेव विषयपरिच्छेदः । तथा च वाचस्पतिः—“सर्वो व्यवहर्ता  
आलोच्य नन्वहमत्राधिकृत इत्यभिमत्य कर्तव्यमेतन्मया इत्यध्यवस्यति । ततश्च  
प्रवर्तते इति लोकतः सिद्धम् । तत्र कर्तव्यमिति योऽयं निश्चयश्चितिसन्निधानापन्न-  
चैतन्याया बुद्धेः सोऽध्यवसायो बुद्धेरसाधारणो व्यापारः ” इति । चिच्छक्तिसन्नि-  
धानाच्चाचेतनापि बुद्धिश्चेतनावतीवाभासते । वादमैहार्षणबोऽप्याह । “बुद्धिदर्पणसंक्रा-  
न्तमर्थप्रतिबिम्बकं द्वितीयदर्पणकल्पे पुंस्यध्यारोहति । तदेव भोक्तृत्वमस्य न त्वात्मनो  
विकारापत्तिः । ” इति । तथा चासुरिः—

विविक्ते हृद्गुपरिणतौ बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते ।

प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्भसि ” ॥

विन्ध्यवासी त्वेवं भोगमाचष्टे ।

“पुरुषोऽविकृतात्मव स्वनिर्भासमचेतनम् ।

मनः करोति सान्निध्यादुयाधिः स्फटिकं यथा ” ॥

पुरुष “अमूर्त, चेतन, मोक्षा, नित्य, सर्वव्यापी, क्रिया रहित, अकर्ता, निर्गुण  
और सूक्ष्म ” है । अंधे और लंगड़े पुरुषकी तरह प्रकृति और पुरुषका संबंध  
होता है । चित्तशक्ति (पुरुष) स्वयं पदार्थोंका ज्ञान नहीं कर सकती, क्योंकि सुख-दुःख  
इन्द्रियोंद्वारा ही बुद्धिमें प्रतिभासित होते हैं । बुद्धि दोनों तरफसे दर्पणकी तरह है;  
इसमें एक ओर चेतनाशक्ति ओर दूसरी ओर बाह्य जगत झलकता है । बुद्धिमें चेतनाशक्तिके  
प्रतिबिम्ब पड़नेसे आत्मा (पुरुष) अपनेको बुद्धिसे अभिन्न समझता है, और इस लिये आत्मामें  
मैं सुखी हूं, मैं दुखी हूं, ऐसा ज्ञान होता है । पतंजलिने भी कहा है “यद्यपि पुरुष स्वयं

१ व्यासमाथ्ये । २ साख्यतत्त्वकौमुद्या । ३ साख्यग्रन्थविशेषः । जैनाचार्य. अमयदेवद्वारिण  
वादमैहार्षणनामग्रन्थं कृतवान् । ४ अयं साख्याचार्य ईश्वरकृष्णगुप्तरपरयायामुपलभ्यते ।

शुद्ध है, परन्तु वह बुद्धि संबंधी अद्यवसायको देख कर, बुद्धिसे भिन्न हो कर भी अपने आपको बुद्धिसे अभिन्न समझता है।” वास्तवमें वह ज्ञान बुद्धिका ही होता है। वाचस्पतिने भी कहा है “लोकके कार्यमें प्रवृत्ति करने वाले सभी लोग यह मानते हैं, कि इसमें हमारा अधिकार है, और यह हमारा कर्तव्य है, ऐसा समझ कर निश्चय करते हैं। निश्चय करनेके पश्चात् कार्यमें प्रवृत्ति होती है, इस प्रकार लोगोंमें परिपाटी चलती है। यहां बुद्धिमें चेतनाशक्तिका प्रतिबिम्ब पड़नेसे ही कर्तव्य-बुद्धिका निश्चय होता है, यह निश्चय बुद्धिका असाधारण व्यापार है।” बुद्धिमें चेतनाशक्तिका प्रतिबिम्ब पड़नेसे अचेतन बुद्धि चेतनकी तरह प्रतिभासित होने लगती है। वादमहार्णवमें भी कहा है “दर्पणके समान बुद्धिमें पड़नेवाला पदार्थोंका प्रतिबिम्ब पुरुष रूपी दर्पणमें प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नहीं आता।” आसुरिने भी कहा है “जिस प्रकार निर्मल जलमें पड़नेवाला चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब जलका ही विकार है, चन्द्रमाका नहीं, उसी तरह आत्मामें बुद्धिका प्रतिबिम्ब पड़नेपर आत्मामें जो भोक्तृत्व है, वह केवल बुद्धिका विकार है, वास्तवमें पुरुष निर्लेप है।” भोगके विषयमें विंध्यवासिने कहा है “जैसे भिन्न भिन्न रंगोंके संयोगसे निर्मल स्फटिक माणि काले, पीले आदि रूपका होता है, वैसे ही अविकारी चेतन पुरुष अचेतन मनको अपने समान चेतन बना लेता है। वास्तवमें विकारी होनेसे मन चेतन नहीं कहा जा सकता।”

न च वक्तव्यम् पुरुषश्चेदगुणोऽपरिणामी कथमस्य मोक्षः । मुचेर्वन्धनविश्लेषार्थत्वात् सवासनक्लेशकर्माश्रयानां च बन्धनसमाप्तातानां पुरुषेऽपरिणामिन्यसम्भवात् । अत एव नास्य प्रेत्यभावापरनामा संसारोऽस्ति, निष्क्रियत्वादिति । यतः प्रकृतिरेव नानापुरुषाश्रया सती बध्यते संसरति मुच्यते च न पुरुष इति बन्धमोक्षसंसारः पुरुषे उपचर्यन्ते । यथा जयपराजयौ भृत्यगतावपि स्वामिन्युपचर्येते, तत्फलस्य क्रोशलाभादेः स्वामिनि संबन्धात्, तथा भोगापवर्गयोः प्रकृतिगतयोरपि विवेकाग्रहात् पुरुषे संबन्ध इति ॥

प्रतिवादी—यदि पुरुष निर्गुण और अपरिणामी है, तो उसे मोक्ष नहीं हो सकता । मुच् धातुका अर्थ बंधनसे छुटना है । अपरिणामी आत्मामें वासना और क्लेश रूप कर्मोंके संबंधसे बंधनका उत्पन्न होना संभव नहीं, अतएव आत्माके निष्क्रिय होनेसे उसके परलोक (संसार) भी नहीं हो सकता । सांख्य—नाना पुरुषोंके आश्रित प्रकृतिके ही बंध होता है, वही संसारमें भ्रमण करती है, और प्रकृति ही को मोक्ष होता है । अतएव पुरुषके बंध, मोक्ष और संसारका व्यवहार उपचारसे होता है । जिस प्रकार किसी सेनाकी जय, पराजय होनेपर वह जय, पराजय सेनाके स्वामीकी समझी जाती है, क्योंकि जय, पराजयसे होनेवाले लाभ और हानिका फल स्वामीको ही मिलता है, उसी तरह वास्तवमें

संसार और मोक्ष दोनो प्रकृतिके होते हैं, परंतु पुरुषके विवेकल्याति होनेसे, पुरुषके ही संसार और मोक्ष माना जाता है ।

तदेतदखिलमालजालम् । चिच्छक्तिश्च विषयपरिच्छेदज्ञान्या चेति परस्परविरुद्धं वचः । चिती संज्ञाने । चेतनं चित्यते वानयेति चित् । सा चेत् स्वपरपरिच्छेदात्मिका नेष्यते तदा चिच्छक्तिरेव सा न स्यात्, घटवत् । न चामूर्तायाश्चिच्छक्तेर्बुद्धौ प्रतिबिम्बोदयो युक्तः । तस्य मूर्तधर्मत्वात् । न च तथा परिणाममन्तरणे प्रतिसंक्रमोऽपि युक्तः । कथञ्चित् सक्रियात्मकताव्यतिरेकेण प्रकृत्युपधानेऽप्यन्यथात्वानुपपत्तेः । अप्रच्युतप्राचीनरूपस्य च सुखदुःखादिभोगव्यपदेशानर्हत्वात् । तत्प्रच्यवे च प्राक्तनरूपत्यागेनोत्तररूपाध्यासिततया सक्रियत्वापत्तिः । स्फटिकादावपि तथा परिणामैर्नैव प्रतिबिम्बोदयसमर्थनात् । अन्यथा कथमन्धोपलादौ न प्रतिबिम्बः । तथा परिणामाभ्युपगमे च बलादायातं चिच्छक्तेः कर्तृत्वं साक्षाद्भोक्तृत्वं च ॥

उत्तरपक्ष—( १ ) क—चेतनाशक्तिको पदार्थोंके ज्ञानसे ज्ञान्य कहना परस्पर विरुद्ध है । चित् घातु ज्ञानके अर्थमें प्रयुक्त होती है । जानने मात्र अथवा जिसके द्वारा जाना जाय, उसे चित् ( चेतनं, चित्यते वा अनयेति चित् ) कहते हैं । यदि चेतनाशक्ति निज और परका ज्ञान नहीं कर सकती, तो उसे घटकी तरह चेतनाशक्ति ( चित्शक्ति ) नहीं कह सकते । ख—अमूर्त चेतनाशक्तिका बुद्धिमें प्रतिबिम्ब भी नहीं पड़ सकता, क्योंकि मूर्त पदार्थका ही प्रतिबिम्ब पड़ता है । तथा अमूर्त चित्शक्तिका परिणामके विना बुद्धिमें परिवर्तन भी संभव नहीं । पुरुषको किसी न किसी रूपमें कर्ता माने विना प्रकृतिमें भी कोई परिवर्तन नहीं हो सकता । तथा अपरिणामी और नित्य पुरुष अपने पूर्व रूपको छोड़े विना सुख-दुःखका उपभोग नहीं कर सकता । यदि पुरुषके पूर्व रूपका त्याग और उत्तर रूपकी प्राप्ति स्वीकार की जाय, तो पुरुषको सक्रिय मानना चाहिये, परन्तु पुरुषकी सक्रियता सांख्य लोगोको असीष्ट नहीं है । तथा स्वयं क्रिया रहित होते हुए लाल पुष्पके संबन्धसे लाल होनेवाले स्फटिक मणिका उदाहरण भी ठीक नहीं । क्योंकि स्फटिकमें थोड़ी बहुत क्रिया होनेसे ही उसमें लाल पुष्प आदिका प्रतिबिम्ब पड़ता है । यदि स्फटिक मणि विना किसी प्रकारकी क्रियाके लाल पुष्पके संबन्धसे प्रतिबिम्बित हो, तो अंध पाषाणमें भी लाल पुष्पका प्रतिबिम्ब पड़ना चाहिये । यदि पुरुषमें यह परिणाम माना जाय, तो चेतनाशक्तिके बुद्धिमें प्रतिबिम्बित विना माने ही पुरुषको कर्ता और भोक्ता स्वीकार करना पड़ेगा ।

अथ “अपरिणामिनी भोक्तृशक्तिरप्रतिसंक्रमा च परिणामिन्यर्थे प्रतिसंक्रान्ते च तद्बुच्चिमनुभवति ” इति पतञ्जलिवचनादौपचारिक एवायं प्रतिसंक्रम इति चेत्, तर्हि “उपचारस्तत्त्वचिन्तायामनुपयोगी ” इति प्रेक्षावतामनुपादेय एवायम् । तथा च प्रति-

प्राणिप्रतीतं सुखदुःखादिसंबेदनं निराश्रयमेव स्यात् । न चेदं बुद्धेरुपपन्नम् । तस्या जड-  
त्वेनाभ्युपगमात् ।

शंका—“ वास्तवमें भोक्तृत्व शक्तिमें परिणाम और क्रिया नहीं होती, परन्तु जब पुरुषका बुद्धिमें प्रतिबिम्ब पड़ता है, उस समय पुरुषमें परिणाम और क्रिया होते हैं, ” पतंजलिके इस वचनसे पुरुषमें क्रिया केवल उपचारसे ही मानी जाती है । समाधान—यदि आप लोग बुद्धिमें चेतना शक्तिकी क्रियाको औपचारिक मानते हैं, तो “ तत्वोको निर्णय करनेमें उपचार अनुपयोगी होता है ” इस लिये यह औपचारिक व्यवहार बुद्धिमानोको मान्य नहीं हो सकता । अतएव प्रत्येक आत्मामें सुख-दुखका ज्ञान भी निराधार ही होना चाहिये, क्योंकि वास्तवमें सुख-दुखका आत्माके साथ संबंध नहीं है । यदि कहो, कि सुख-दुखका ज्ञान बुद्धि-जन्य है, तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि सात्त्विकतमें बुद्धि जड़ मानी गई है ।

अतएव जडा च बुद्धिः इत्यपि विरुद्धम् । न हि जडस्वरूपायां बुद्धौ विषयाध्यवसायः साध्यमानः साधीयस्तां दधाति । न नूक्तमचेतनापि बुद्धिश्चिच्छक्ति-  
साक्षिध्याचेतनावतीवावभासत इति । सत्यमुक्तम् अयुक्तं तूक्तम् । न हि चैतन्यवति पुरुषादौ प्रतिस्कन्तान्ते दर्पणस्य चैतन्यापत्तिः । चैतन्याचैतन्ययोरपरवर्तिस्वभावत्वेन शक्रेणाप्यन्ययाकर्तुमशक्यत्वात् । किञ्च, अचेतनापि चेतनावतीव प्रतिभासत इति इवशब्देनारोपो ध्वन्यते । न चारोपोऽर्थक्रियासमर्थः । न खल्वतिकोपनत्वादिना समारोपिताशित्वो माणवकः कदाचिदपि मुख्याभिसाध्यां दाहपाकाद्यर्थक्रियां कर्तुमीश्वरः । इति चिच्छक्तेरेव विषयाध्यवसायो घटते न जडरूपाया बुद्धेरिति । अत एव धर्माद्यष्ट-  
रूपतापि तस्या बाह्यमात्रमेव । धर्मादीनामात्मधर्मत्वात् । अत एव चाहङ्कारोऽपि न बुद्धिजन्यो युज्यते । तस्याभिमानात्मकत्वेनात्मधर्मस्याचेतनादुत्पादायोगात् ॥

( २ ) बुद्धिको जड़ मानना भी विरुद्ध है । क्योंकि यदि बुद्धिको जड़ माना जाय, तो बुद्धिसे पदार्थोका निश्चय नहीं हो सकता । शंका-बुद्धि अचेतन हो कर भी चेतनाशक्तिके संबंधसे चेतन जैसी प्रतिभासित होती है । समाधान-जैसे चेतन पुरुषके अचेतन दर्पणमें प्रतिबिम्ब पड़नेसे दर्पण चेतन नहीं हो सकता, वैसे ही अचेतन बुद्धिमें चेतन पुरुषका प्रतिबिम्ब पड़नेसे बुद्धिमें चेतनता नहीं आ सकती । चेतन और अचेतनका स्वभाव अविनाशी है, उसमें परिवर्तन नहीं हो सकता । तथा, ‘ अचेतन बुद्धि चेतन की तरह प्रतिभासित होती है ’ यहा ‘ इव ’ ( तरह ) शब्दसे अचेतन बुद्धिमें चेतनतीनों आरोप किया गया है । परन्तु आरोपसे अर्थक्रिया की सिद्धि नहीं होती । जैसे यदि बालकका अत्यंत क्रोधी स्वभाव देख कर उसका अग्नि नाम रख दिया जाय, परन्तु <sup>इत्यभावः</sup> <sup>कर्ममालिनं</sup> <sup>की जलाने, पकाने आदि क्रियाओंको नहीं कर सकता, ऐसे ही विषयोंका =</sup>

शक्तिसे ही हो सकता है, अचेतन बुद्धिमें चेतनताका आरोप करने पर भी बुद्धिसे पदार्थोंक ज्ञान संभव नहीं । अतएव आप लोगोंने जो बुद्धिके धर्म आदि आठ गुण माने हैं, वे केवल वचन मात्र हैं, क्योंकि धर्म आदि आत्माके ही गुण हो सकते हैं, अचेतन बुद्धिके नहीं । इस लिये अहंकारको भी बुद्धि-जन्य नहीं मानना चाहिये । क्योंकि अहंकार अभिमान रूप है, इस लिये वह आत्मासे ही उत्पन्न होता है, वह अचेतन बुद्धिसे उत्पन्न नहीं हो सकता ।

अम्बरादीनां च शब्दादितन्मात्रजत्वं प्रतीतिपराहतत्वेनैव विहितोत्तरम् । अपि च, सर्ववादिभिस्तावदविगानेन गगनस्य नित्यत्वमङ्गीक्रियते । अयं च शब्दतन्मात्रात् तस्याप्याविर्भावमुद्गावयन्नित्यैकान्तवादिनां च धुरि आसनं न्यासयन्नसंगतप्रलापीव प्रतिभाति । न च परिणामिकारणं स्वकार्यस्य गुणो भवितुमर्हतीति “शब्दशुण-माकाशम्” इत्यादि वाङ्मात्रम् । वागादीनां चेन्द्रियत्वमेव न युज्यते । इतरासाध्य-कार्यकारित्वाभावात् । परप्रतिपादनग्रहणविहरणमल्लोत्सर्गादिकार्याणामितरावयवैरपि साध्यत्वोपलब्धेः । तथापि तत्त्वकल्पने इन्द्रियसंख्या न व्यवतिष्ठते, अन्याङ्गोपाङ्गाना-मपीन्द्रियत्वप्रसङ्गात् ॥

( ३ ) आकाश आदिका शब्द आदि पांच तन्मात्राओंसे उत्पन्न होना अनुभवके सर्वथा विरुद्ध है । तथा, सब लोगोंने आकाशको नित्य स्वीकार किया है, नित्य एकान्तवादको मानकर भी केवल सांख्य लोग ही उसकी शब्द तन्मात्रासे उत्पत्ति मान कर असंगत प्रलाप करते हैं । तथा, जो वस्तु परिणाममें कारण है, वह अपने कार्यका गुण नहीं हो सकती । इस लिये “आकाशको शब्दका गुण मानना” भी कथन मात्र है । तथा वाक्, पाणि आदि इन्द्रियां नहीं कही जा सकती, क्योंकि दूसरोंको समझाना, किसी वस्तुको उठाना, चलना, मल त्याग करना, आदि वाक्, पाणि, पाद, पायु आदि कर्मेन्द्रियोंसे होने वाले कार्य शरीरके अन्य अवयवोंसे भी किये जा सकते हैं । जैसे उंगलियों-द्वारा भी दूसरोंको समझाया जा सकता है । अतएव वाक् आदि शरीरके अवयव हैं, इन्हें इन्द्रियां नहीं कह सकते । यदि फिर भी वाक् आदिको इन्द्रिय माना जाय, तो इन्द्रियोंकी ग्यारह संख्या नहीं बन सकती, क्योंकि शरीरके अन्य अंग-उपांगोंको भी हम इन्द्रिय कह सकते हैं ।

यच्चोक्तं ‘नानाश्रयायाः प्रकृतेरेव बन्धमोक्षौ संसारश्च न पुरुषस्य’ इति । श्रौतप्यसराम् । अनादिभवपरम्परानुबद्धया प्रकृत्या सह यः पुरुषस्य विवेकाग्रहणल-  
Sविष्वग्भावः स एव चेन्न बन्धः, तदा को नामान्यो बन्धः स्यात् । प्रकृतिः  
च तद्वृत्तिप्रतां निमित्तम् इति च प्रतिपद्यमानेनायुष्मता संज्ञान्तरेण कर्मैव प्रतिपन्नं ।  
“उपचारव्यपत्वात् अचेतनत्वाच्च ॥

( ४ ) तथा अनेक पुरुषोंके आश्रय रहने वाली प्रकृतिके ही बंधमोक्ष-और संसार होते हैं, पुरुषके नहीं, यह कहना भी ठीक नहीं । क्योंकि आप लोगोंके मतमें अनादि कालसे प्रकृति और पुरुषके विवेकको न समझ कर यह पुरुष प्रकृतिसे बंध रहा है, यदि आप लोग पुरुषके प्रकृतिके साथ इस अनादि कालसे चले आये हुए बंधनको बंध नहीं कहते, तो फिर आपके मतमें बंधका क्या लक्षण है ? अतएव पुरुषके ही बंध स्वीकार करना योग्य है । प्रकृति सबको उत्पन्न करने वाली है, प्रकृतिको कर्म भी कह सकते हैं । प्रकृति अचेतन है, अतएव बंध पुरुषके ही मानना चाहिये, प्रकृतिके नहीं ।

यस्तु प्राकृतिकवैकारिकदाक्षिणभेदात् त्रिविधो बन्धः । तद्यथा प्रकृतावात्मज्ञानाद् ये प्रकृतिमुपासते तेषां प्राकृतिको बन्धः । ये विकारानेव भूतेन्द्रियाहङ्कारबुद्धीः पुरुषबुद्धयोपासते तेषां वैकारिकः । इष्टापूर्ते दाक्षिणः । पुरुषतत्त्वानभिज्ञो हीष्टापूर्तकारो कामोपहतमना बध्यत इति ।

“ इष्टापूर्ते मन्यमाना वरिष्ठं ।

नान्यच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढाः ।

नाकस्य पृष्ठं ते मुकुतैन भूत्वा ।

इमं लोकं हीनतरं वा विशन्ति ” ॥

इति वचनात् । स त्रिविधोऽपि कल्पनामात्रं कथञ्चिद् मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोर्गैःभ्योऽभिन्नस्वरूपत्वेन कर्मबन्धहेतुष्वेवान्तर्भावात् । बन्धसिद्धौ च सिद्धस्तस्यैव निर्बाधः संसारः । बन्धमोक्षयोश्चैकाधिकरणत्वाद् य एव बद्धः स एव मुच्यत इति पुरुषस्यैव मोक्षः आवाल्लगोपालं तथाप्रतीतेः ॥

सारंख्य—प्राकृतिक, वैकारिक, और दाक्षिणके भेदसे बंध तीन प्रकारका होता है । प्रकृतिको आत्मा समझ कर प्रकृतिकी उपासना करना प्राकृतिक बंध है । पांच मूल, इन्द्रिय, अहंकार, और बुद्धि रूप विकारोको पुरुष मान कर उपासना करना वैकारिक बंध है । यज्ञ और दान आदिको दाक्षिण बंध कहते है । आत्माको न जान कर, सांसारिक इच्छाओसे यज्ञ, दान आदि कर्म करनेसे दाक्षिण बंध होता है । कहा भी है “ जो मूढ़ पुरुष यज्ञ दान आदिको ही सबसे श्रेष्ठ मानते हैं, यज्ञ दान आदिके अतिरिक्त किसी भी शुभ कर्मकी प्रशंसा नहीं करते, वे लोग पहले स्वर्गमें उत्पन्न होते है, और अन्तमें फिर मनुष्य लोकमें अथवा इससे भी हीन लोकमें जन्म लेते हैं । ” जैन—उक्त तीनों

१ मुद्रक उ १-२-१० । २ मिथ्या विपरीतं दर्शनं मिथ्यादर्शनम् । सावययोगैर्भ्यो निवृत्त्यभावः अविरतिः । प्रकर्षेण माद्यत्वेनेति प्रमादः । विषयक्रीडाभिष्वङ्कः । कल्पयन्ति बुद्धस्वभावं सन्तं कर्ममालिनं कुर्वन्ति जीवमिति कषायाः । कायवाङ्मनसा कर्म योगः ।

प्रकारका बंध मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योगमें गर्मित हो जाता है, अतएव उसे पृथक् स्वीकार करना ठीक नहीं। अतएव जीवके बन्ध सिद्ध होनेपर, जीवके ही संसारकी भी सिद्धि होती है। तथा, जो बंधता है, वह कमी मुक्त भी होता है, अतएव बंध और मोक्षका एक ही अधिकरण होनेसे पुरुषके मोक्ष भी सिद्ध होता है, अतएव 'पुरुषके न बंध होता है, न मोक्ष' यह कहना अयुक्तियुक्त है।

प्रकृतिपुरुषविवेकदर्शनात् प्रवृत्तेरुपरतायां प्रकृतौ पुरुषस्य स्वरूपेणावस्थानं मोक्ष इति चेत् । न । प्रवृत्तिस्वभावायाः प्रकृतेरौदासीन्यायोगात् । अथ पुरुषार्थ-निबन्धना तस्याः प्रवृत्तिः । विवेकख्यातिश्च पुरुषार्थः । तस्यां जातायां निवर्तते, कृतकार्यत्वात् ।

“ रंजस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।

पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥ ”

इति वचनादिति चेत् । नैवम् । तस्या अचेतनाया विमृश्यकारित्वाभावात् । यथेयं कृतेऽपि शब्दाद्युपलम्भे पुनस्तदर्थं प्रवर्तते, तथा विवेकख्यातौ कृतायामपि पुनस्तदर्थं प्रवर्तिष्यते । प्रवृत्तिलक्षणस्य स्वभावस्यानपेतत्वात् । नर्तकीदृष्टान्तस्तु स्वेष्व-विधातकारी । यथा हि नर्तकी नृत्यं पारिषदेभ्यो दर्शयित्वा निवृत्तापि पुनस्तत्कृत-ल्लात् प्रवर्तते, तथा प्रकृतिरपि पुरुषायात्मानं दर्शयित्वा निवृत्तापि पुनः कथं न प्रवर्ततामिति । तस्मात् कृत्स्नकर्मक्षये पुरुषस्यैव मोक्ष इति प्रतिपत्तव्यम् ॥

शंका—जिस समय प्रकृति और पुरुषमें विवेकख्याति उत्पन्न होती है, प्रकृति प्रवृत्तिसे मुँह मोड़ लेती है, उस समय पुरुष अपने स्वरूपमें अवस्थित हो जाता है, इसे ही मोक्ष कहते हैं। समाधान—प्रकृतिका स्वभाव प्रवृत्ति कर्त्तव्य ही है, अतएव वह प्रकृति प्रवृत्तिसे उदासीन नहीं हो सकती। शंका—प्रकृति नर्तकी प्रवृत्ति केवल पुरुषार्थके लिये उत्पन्न होती है, और पुरुष और प्रकृतिमें भेद-दृष्टि होना ही पुरुषार्थ है। इस भेद-दृष्टिके उत्पन्न होनेसे प्रकृति कृतकृत्य हो कर विश्राम लेती है। कहा भी है “ जिस प्रकार रंगभूमिमें अपना नृत्य दिखा कर नटी निवृत्त होती है उसी तरह प्रकृति पुरुषको अपना रूप दिखा कर निवृत्त होती है। ” समाधान—प्रकृति अचेतन है, अतएव वह विचारपूर्वक प्रवृत्ति नहीं कर सकती। तथा जिस प्रकार विषयका एक बार उपभोग करनपर भी फिरसे उसी विषयके लिये प्रकृतिकी प्रवृत्ति होती है ( क्योंकि प्रकृति प्रवृत्ति-शील है ), वैसे ही विवेकख्याति होनेपर भी फिरसे पुरुषमें प्रकृतिकी प्रवृत्ति होना चाहिये, क्योंकि प्रकृतिका स्वभाव प्रवृत्ति करनेका है। तथा, नटीका दृष्टान्त उलटा आप लोगोंके सिद्धांत का घातक है। क्योंकि दर्शकोंको एक बार नृत्य दिखा कर चले जानेपर

मी अच्छा नृत्य होनेसे दर्शक लोगोंके आग्रहसे नर्तकी फिरसे अपना नाच दिखाने लगती है, वैसे ही पुरुषको अपना स्वरूप दिखा कर प्रकृतिके निवृत्त हो आनेपर भी प्रकृतिको फिरसे प्रवृत्ति करना चाहिये । अतएव सम्पूर्ण कर्मोंका क्षय होना ही मोक्षका स्वरूप मानना ठीक है ।

एवमन्यासामपि तत्कल्पनानां तमोमोहमंहामोहतामिस्रान्धतामिस्त्रभेदात् पञ्चधा अविद्यास्मितारागद्वेषाभिमिनवेशरूपो विपर्ययः । ब्राह्मप्राजापत्यसौम्येन्द्रगान्धर्वयक्षराक्षसपैशाचभेदादष्टविधो दैवः सर्गः । पशुमृगपक्षिसरीसृपस्थौवरभेदात् पञ्चविधस्तैर्यग्योनः । ब्राह्मणत्वाद्यवान्तरभेदाविवक्षया चैकविधो मानुषः । इति चतुर्दशधा भूतसर्गः । वार्धिर्यकुंडतान्धत्वजडताऽजिघ्रतामूकताकौण्यपङ्गुत्वकैव्योदावर्तमत्ततारूपैकादशेन्द्रियवधतुष्टिनवकविपर्ययसिद्धयष्टकविपर्ययलक्षणसप्तदशबुद्धिवधभेदादष्टाविंशतिधा अशक्तिः । प्रकृत्युपादानकालभोगाख्या अम्भःसलिलौघवृष्टचपरपर्यायवाच्याश्चतस्र आध्यात्मिक्यः । शब्दादिविषयोपरतयश्चार्जनरक्षणक्षयभोगार्हिसादोषदर्शनहेतुजन्मानः पञ्चबाह्यास्तुष्टयः । ताश्च पारसुपारपारापारानुत्तमाम्भञ्जत्तमाम्भःशब्दच्यपदेश्याः । इति नवधा तुष्टिः । त्रयो दुःखविघाता इति मुख्यास्तिस्रः सिद्धयः प्रमोदमुदितमोदमानाख्याः । तथाध्ययनं शब्द ऊहः सुहृत्प्राप्तिर्दानमिति दुःखविघातोपायतया गौण्यः पञ्चतारसुतारतारताररम्यकसदासुदिताख्याः । इत्येवमष्टधा सिद्धिः । धतिश्रद्धासुखविचिदिपाविज्ञप्तिभेदात् पञ्चकर्मयोनयः । इत्यादीनां संवरप्रतिसंवेरादीनां च तत्त्वकौमुदीगौडपादभाष्यादिप्रसिद्धानां विरुद्धत्वमुद्भावनीयम् ॥ इति काव्यार्थः ॥ १५ ॥

इसके अतिरिक्त, सांख्य लोगोकी निम्न कल्पनार्ये भी विरुद्ध हैं । ( क ) अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष तथा अभिमिनवेश रूप तम, मोह, महामोह, तामिस्र और अंधतामिस्र, यह पांच प्रकारका विपर्यय है । तम और मोहके आठ, महामोहके दस, तामिस्र और अंधतामिस्रके अठारह भेद होनेसे यह विपर्यय कुल ६२ प्रकारका होता है । ( ख ) ब्राह्म, प्राजापत्य, सौम्य,

१ साख्यतत्त्वकौमुदी कारिका ४७ । २ अनित्याश्चिदुःखानात्मसु नित्यश्चिसुखात्मख्यातिरविद्या । इन्द्रर्शनशक्त्योरेकामतेवास्मिता । सुखानुवायी राग । दुःखानुवायी द्वेषः । स्वरसवाही विदुषोऽपि तथारुद्धोऽभिमिनवेशः । पातंजलयोगसूत्रे २-५, ६, ७, ८, ९ । ३ षट्पदयत्त्वशरीरस्त्रेऽपि स्यादरा एव । इति वाचस्पतिमिश्रः ।

४ मनुष्यजातिरेकैव जातिनामोदयोद्भवा ।

वृत्तिभेदादि तद्रेदाः चातुर्विध्यमिहास्तुते ॥ जिनसेनकृतआदिपुराणे ३२-४६

५ साख्यकारिकागौडपादभाष्ये साख्यतत्त्वकौमुद्या च कारिका ५३ । ६ साख्यकारिकागौडपादभाष्ये साख्यतत्त्वकौमुद्या च कारिका ४९, ५०, ५१ । ७ 'संचारप्रतिसंचारादीनाम्' इति पाठान्तरं ।



गांधर्व, यक्ष, राक्षस, पैशाच ये आठ प्रकारके देव; पशु, मृग, पक्षी, सर्प, स्थावर २ पांच प्रकारके तिर्थच ( अचेतन घट आदि भी स्थावरमें ही गर्भित होते हैं ); तथा ब्राह्मण आदिके भेदोकी अपेक्षा न करके एक प्रकारका मनुष्य, यह चौदह प्रकारका भौतिक सर्ग कहा जाता है। भौतिक सर्ग ऊर्ध्व, अधो और मध्य लोकके भेदसे तीन प्रकारका है। आकाशसे लेकर सत्यलोक पर्यंत ऊर्ध्व लोकमें सत्व, पशुसे लेकर स्थावर पर्यंत अधो लोकमें तम, और ब्रह्मसे लेकर वृक्ष पर्यंत मध्य लोकमें रजकी बहुलता है। सात द्वीप और संसुद्रोंका मध्य लोकमें अंतर्भाव होता है। ( ग ) ग्यारह प्रकारके इन्द्रिय-वध और सतरह प्रकारके बुद्धि-वधको मिला कर २८ प्रकारकी अशक्ति होती है। बधिरता ( श्रोत्र ), कुंठता ( वचन ), अंधापन ( चक्षु ), जड़ता ( स्पर्श ), गंधका अभाव ( घ्राण ), गूंगापन ( जिह्वा ), रूलापन ( हाथ ), लंगड़ापन ( पैर ), नयुंसकता ( लिंग ), गुदग्रह ( पायु ), तथा उन्मत्तता ( मन ), यह ग्यारह इन्द्रियोका वध है। नौ तृष्टि और आठ सिद्धिको उलटा करनेसे सतरह प्रकारका बुद्धि-वध होता है। प्रकृति ( अंभ ), उपादान ( सलिल ), काल ( ओष ), भोग ( वृष्टि ) इन चार आध्यात्मिक तृष्टि, और पांच इन्द्रियोंके विषयोंसे विरक्ति रूप उपार्जन, रक्षण, क्षय, भोग और हिंसासे उत्पन्न होनेवाली पार, सुपार, पारापार, अनुत्तमाम और उत्तमाम नामक पांच बाह्य तृष्टियोंको मिला कर नौ तृष्टि होती हैं। तीन प्रकारके दुःखोंके नाशसे उत्पन्न होनेवाली प्रमोद, सुदित-मोद और मान नामक तीन मुख्य सिद्धि; अध्ययन, शब्द, तर्क, सब्धे मित्रोंकी प्राप्ति, और दानसे होनेवाली तार, सुतार, तारतार, रम्यक और सदासुदित नामक पांच गौण सिद्धियोंको मिला कर आठ सिद्धियां होती हैं। ( घ ) धृति, श्रद्धा, सुख, वाद करनेकी इच्छा तथा ज्ञान ये पांच कर्मयोनि हैं। इसी प्रकार संवर, प्रतिसंवर आदिकी विरुद्ध कल्पनायें सांख्यतत्त्वकौमुदी गौड़पादभाष्य आदि ग्रंथोंमें की गई है। यह श्लोकका अर्थ है।

भावार्थ—सांख्य (?) चित्शक्ति ( पुरुष अथवा चेतनशक्ति ) से पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। अचेतन बुद्धिसे ही पदार्थ जाने जाते हैं। यह बुद्धि पुरुषका धर्म नहीं है, केवल प्रकृतिका विकार है। इस अचेतन बुद्धिमें चित्शक्तिका प्रतिबिम्ब पड़नेसे चित्शक्ति अपने आपको बुद्धिसे अभिन्न समझती है, इस लिये पुरुषमें 'मैं सुखी हूं, मैं दुखी हूं' ऐसा ज्ञान होता है। चित्शक्तिके प्रतिबिम्ब पड़नेसे यह अचेतन बुद्धि चेतनकी तरह प्रतिक्रिया होने लगती है। इस बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है। वास्तवमें बंध और मोक्ष प्रकृतिके ही होता है, पुरुष और प्रकृतिका अमेद होनेसे पुरुषके संसार और मोक्षका सद्भाव माना जाता है। वास्तवमें पुरुष निष्क्रिय और निर्लेप है।

जैन—( क ) चेतनशक्तिको ज्ञानसे शून्य कहना परस्पर विरुद्ध है । यदि चेतनशक्ति स्व और परका ज्ञान करनेमें असमर्थ है, तो उसे चेतनशक्ति नहीं कह सकते । तथा, अमूर्त चेतनशक्तिका बुद्धिमें प्रतिबिम्ब नहीं पड़ सकता । क्योंकि मूर्त पदार्थका ही प्रतिबिम्ब पड़ता है । चेतनशक्तिको परिणमनशील और कर्ता माने बिना चेतनशक्तिका बुद्धिमें परिवर्तन होना भी संभव नहीं है । पूर्व रूपके त्याग और उत्तर रूपके ग्रहण किये बिना पुरुष सुख-दुखका भोक्ता नहीं कहला सकता । इस पूर्वाकारके त्याग और उत्तराकारके ग्रहण माननेसे पुरुषको निष्क्रिय नहीं कह सकते । तथा, यह पुरुष अनादि कालसे अविवेकके कारण प्रकृतिसे बंध रहा है । परन्तु प्रकृति अचेतन है, इस लिये बंध पुरुषके ही मानना चाहिये । तथा, प्रकृतिका स्वभाव सदा प्रवृत्ति करना है, अतएव प्रकृति अपने स्वभावसे कभी निवृत्त नहीं हो सकती, इस लिये पुरुषको कभी मोक्ष नहीं हो सकता । (ख) बुद्धिको जड़ मानना भी विरुद्ध है, क्योंकि बुद्धिको जड़ माननेसे उससे पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । जिस प्रकार दर्पणमें पुरुषका प्रतिबिम्ब पड़नेसे अचेतन दर्पण चेतन नहीं हो सकता, उसी तरह अचेतन बुद्धि चेतन पुरुषके प्रतिबिम्बसे चेतन नहीं कही जा सकती । अतएव धर्म आदि बुद्धिके आठ गुण मानना भी ठीक नहीं, क्योंकि बुद्धि अचेतन है । इसी तरह अहंकारको भी आत्माका ही गुण मानना चाहिये, बुद्धिका नहीं ।

सांख्य ( २ ) (क) आकाश आदि पाच तन्मात्राओंसे उत्पन्न होते हैं । (ख) ग्यारह इन्द्रिया होती हैं । जैन (क) आकाश आदिकी पाच तन्मात्राओंसे उत्पत्ति मानना अनुभवके विरुद्ध है । सत्कार्यवाद ( नित्यैकान्तवाद ) के माननेवाले सांख्य लोग भी आकाशको नित्य मानते हैं, यह आश्चर्य है । आकाशको सभी वादियोंने नित्य माना है । (ख) वाक्, पाणि आदिको अलग इंद्रिय नहीं कह सकते । क्योंकि वाक्, पाणि आदि कर्म-इंद्रियोंसे होनेवाले कार्य शरीरके अन्य अवयवोंसे भी किये जा सकते हैं । अतएव वाक् आदिको अलग इंद्रिय मानना ठीक नहीं । यदि इन्हें इंद्रिय माना जाय, तो शरीरके अन्य अंगोपागोको भी इंद्रिय कहना चाहिये ।

इदानीं ये प्रमाणादेकान्तेनाभिन्नं प्रमाणफलमाहुः ये च वाच्यार्थप्रतिक्षेपेण ज्ञानाद्वैतमेवास्तीति ब्रुवते तन्मतस्य विचार्यमाणत्वे विश्वरास्तामाह—

अब, प्रमाणसे प्रमाणके फल ( प्रमिति ) को सर्वथा भिन्न माननेवाले, तथा वाच्य पदार्थोंका निषेध करके ज्ञानाद्वैतको स्वीकार करनेवाले बौद्धोंका खंडन करते हैं—

न तुल्यकालः फलहेतुभावो हेतौ विलीने न फलस्य भावः ।

न संविदद्वैतपथेऽर्थसंविद् विलूनशीर्णं सुगतेन्द्रजालम् ॥ १६ ॥

श्लोकार्थ—हेतु और हेतुका फल साथ साथ नहीं रह सकते, और हेतुके नाश हो जानेपर फलकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। यदि जगतको विज्ञान रूप माना जाय, तो पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता। अतएव बुद्धका इन्द्रजाल विशीर्ण हो जाता है।

बौद्धाः किल प्रमाणात् तत्फलमेकान्तेनाभिन्नं मन्यन्ते । तथा च तात्सिद्धान्तः—  
“ उभयत्र तदेव ज्ञानं प्रमाणफलमाधिगमरूपत्वात् ” । “ उभयत्रैति प्रत्यक्षेऽनुमाने च तदेव ज्ञानं प्रत्यक्षानुमानलक्षणं फलं कार्यम् । कुतः । अधिगमरूपत्वादिति परिच्छेदरूपत्वात् । तथाहि । परिच्छेदरूपमेव ज्ञानमुत्पद्यते । न च परिच्छेदादहेत्यद् ज्ञानफलम्, भिन्नाधिकरणत्वात् । इति सर्वथा न प्रत्यक्षानुमानाभ्यां भिन्नं फलमस्तीति ” ॥

व्याख्यार्थ—( १ ) पूर्वपक्ष—प्रमाण और प्रमाणका फल दोनों एक ही हैं । कहा भी है “ ( प्रत्यक्ष और अनुमान ) दोनों प्रमाणोंमें ज्ञान ही प्रमाण और प्रमाणका फल है, क्योंकि ज्ञान अधिगम रूप है । ” “ प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञानमें ज्ञान ही फल ( कार्य ) है, क्योंकि वह अधिगम रूप है । ज्ञान ज्ञान रूप ही उत्पन्न होता है । पदार्थोंको जाननेके अतिरिक्त ज्ञानका कोई दूसरा फल नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञानसे भिन्न हेतु और उपादेय रूप ज्ञानका फल वास्तवमें प्रमाताका फल है, ज्ञानका नहीं । क्योंकि ज्ञानसे जाने हुए पदार्थोंमें पुरुषोंकी ही हित और अहित रूप प्रवृत्ति देखी जाती है । अतएव हेतु और उपादेय रूप प्रवृत्तिके भिन्न अधिकरण होनेसे उसे ज्ञानका फल नहीं मानना चाहिए । अतएव प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञानका फल प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञानसे भिन्न नहीं है ” ।

एतच्च न समीचीनम् । यतो यद्यस्मादेकान्तेनाभिन्नं, तत्तेन सहैवोत्पद्यते । यथा घटेन घटत्वम् । तैश्च प्रमाणफलयोः कार्यकारणभावोऽभ्युपगम्यते । प्रमाणं कारणं फलं कार्यमिति । स चैकान्ताभेदे न घटते । न हि युगपदुत्पद्यमानयोस्तयोः सन्ध्येतर-गोविषाणयोरिव कार्यकारणभावां युक्तः । नियतमाकालभावित्वात् कारणस्य । नियतौत्तरकालभावित्वात् कार्यस्य । एतदेवाह न तुल्यकालः फलहेतुभाव इति । फलं कार्यं हेतुः कारणम् तयोर्भावः स्वरूपम्, कार्यकारणभावः । स तुल्यकालः समानकालो न युज्यत इत्यर्थः ॥

१ दिङ्नामाविरचितन्यायप्रवेगे पृ. ७ । २ हरिमद्रघरिकृता न्यायप्रवेगवृत्तिः पृ. ३६ । ३ पार्श्वदेवकृत-न्यायप्रवेगवृत्तिपाञ्चिकाया—भिन्नमधिकरणमाश्रयो यस्य फलस्य तत्तथा...अयमर्थः । ज्ञानाद्व्यतिरिक्त यद्यु-च्यते फलं हानोपानादिक तदा तत्काल प्रमातुरेव स्थाल ज्ञानस्य । तथाहि ज्ञानेन प्रदर्शितेऽर्थे हानादिक तद्विषये पुनश्चस्यैवोपजायते अतो हानादिकस्य भिन्नाश्रयत्वात् फलत्वं मन्तव्यं ।

उत्तरपक्ष—यह ठीक नहीं है। क्योंकि जो पदार्थ जिस पदार्थसे सर्वथा अभिन्न होता है, वह उसी पदार्थके साथ उत्पन्न होता है। जैसे घट घटत्वसे सर्वथा भिन्न है, इस लिये घट और घटत्व दोनो साथ उत्पन्न होते हैं। तथा, बौद्ध लोग प्रमाण और प्रमाणके फलमें कार्य-कारण संबंध मान कर प्रमाणको कारण, और प्रमाणके फलको उसका कार्य कहते हैं। यह कार्य-कारण भाव प्रमाण और उसके फलको सर्वथा अभिन्न माननेमें नहीं बनता। कारण कि प्रमाण और प्रमाणका फल बौद्ध लोगोंके मतमें गायके बाँधे और दाहिने सींगोंकी तरह एक साथ उत्पन्न होते हैं, इस लिये उनमें कार्य-कारण संबंध नहीं हो सकता। क्योंकि कारण कार्यके पहले, और कार्य कारणके बाद होता है। अतएव प्रमाण और प्रमाणका फल सर्वथा अभिन्न नहीं हो सकते।

अथ क्षणान्तरितत्वात् तयोः क्रमभावित्वं भविष्यतीत्याशङ्क्याह । हेतौ विलीने न फलस्य भाव इति । हेतौ कारणे प्रमाणलक्षणे विलीने क्षणिकत्वादुत्पत्त्यनन्तरमेव निरन्वयं विनष्टे फलस्य प्रमाणकार्यस्य न भावः सत्ता, निर्मूलत्वात् । विद्यमाने हि फलहेतावस्येदं फलमिति प्रतीयते नान्यथा, अतिप्रसङ्गात् । किञ्च, हेतुफलभावः सम्बंधः स च द्विष्ट एव स्यात् । न चानयोः क्षणक्षयैकदीक्षितो भवान् सम्बन्धं क्षमते । ततः कथम् 'अयं हेतुरिदं फलम्' इति प्रतिनियता प्रतीतिः । एकस्य ग्रहणेऽप्यन्यस्याग्रहणे तदसंभवात् ।

द्विष्टसंबन्धसंविच्छिन्नैकरूपप्रवेदनात् ।

द्वयोः स्वरूपग्रहणे सति संबन्धवेदनम् ॥

इति वचनात् ॥

शंका—प्रमाण और प्रमाणके फलमें क्षण मात्रका अंतर पड़ता है, अतएव प्रमाण और प्रमाणका फल क्रमसे होते हैं। समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि बौद्ध लोगोंके क्षणिकवादमें प्रत्येक वस्तु एक क्षणके लिये ठहर कर दूसरे क्षणमें नष्ट हो जाती है, अतएव प्रमाणके क्षणिक होनेके कारण प्रमाण (कारण) के उत्पन्न होते ही सर्वथा नष्ट हो जानेसे प्रमाणके फल (कार्य) की उत्पत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि कारण रूप प्रमाणका सर्वथा (निरन्वय) विनाश हो जाता है। कार्यकी उत्पत्ति कारणके रहने पर ही होती है, अन्यथा नहीं। यदि कारणके विना कार्य उत्पन्न होने लगे, तो बीजके विना वृक्षकी उत्पत्ति माननी चाहिये। अतएव प्रमाण और प्रमाणके फलमें कार्य-कारण संबंध नहीं हो सकता। तथा, प्रमाण और उसके फलका संबंध दो पदार्थोंमें ही रहता है। किन्तु क्षण क्षणमें नाश होनेवाले प्रमाण और प्रमाणके फलमें कोई संबंध नहीं हो सकता। अतएव 'यह हेतु है, और यह उसका फल है' यह निश्चयात्मक ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि प्रमाण और प्रमाणका फल दोनों क्षणिक होनेसे एक साथ नहीं रहते। इस लिये प्रमाणके

होनेसे फल, और फलके होनेसे प्रमाणका ज्ञान नहीं हो सकता। कहा भी है “ दो वस्तुओंमें रहनेवाले संबंधका ज्ञान दोनों वस्तुओंके ज्ञान होनेपर ही हो सकता है। यदि दोनों वस्तुओंमेंसे एक वस्तु रहे, तो उस संबंधका ज्ञान नहीं होता। ”

यदपि धर्मोत्तरेण “ अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणम् । तद्दृशादर्थप्रतीतिसिद्धेः ” इति न्यायविन्दुसूत्रं विवृण्वता भणितम् “ नीलनिर्भासं हि विज्ञानं, यतस्तस्माद् नीलस्य प्रतीतिरवसीयते । येभ्यो हि चक्षुरादिभ्यो ज्ञानमुत्पद्यते, न तद्दृशात् तज्ज्ञानं नीलस्य संवेदनं शक्यतेऽवस्थापयितुं नीलसदृशं त्वनुभूयमानं नीलस्य संवेदनमवस्थाप्यते । न चात्र जन्यजनकभावनिबन्धनः साध्यसाधनभावः । येनैकस्मिन् वस्तुनि विरोधः स्यात् । अपि तु व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभावेन तत एकस्य वस्तुनः किञ्चिद्रूपं प्रमाणं किञ्चित् प्रमाणफलं न विरुध्यते । व्यवस्थापनहेतुर्हि सारूप्यं तस्य ज्ञानस्य व्यवस्थाप्यं च नीलसंवेदनरूपम् ” इत्यादि ॥

आचार्य धर्मोत्तर ( बौद्ध )—“ किसी पदार्थका ज्ञान करते समय, ज्ञानके पदार्थके आकारका होनेसे ही ( अर्थसारूप्य ) ज्ञानकी प्रमाणता कही जाती है, इसीसे पदार्थका ज्ञान होता है। ” “ जिस समय ज्ञान नील घटको जाननेपर नील घटके आकारका होता है, उस समय नील घटका ज्ञान होता है। चक्षु आदि इन्द्रियोंसे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानसे नीलका ज्ञान नहीं होता, किन्तु जिस समय ज्ञानमें नील घटके सदृश आकारका अनुभव होता है, उस समय नील घटका ज्ञान होता है। हम प्रमाण और प्रमाणके फलमें जन्य-जनक ( कार्य-कारण ) संबंध न मान कर व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक संबंध मानते हैं। इस लिये प्रमाणसे प्रमाणका फल उत्पन्न नहीं होता, किन्तु प्रमाणसे प्रमाणके फलकी व्यवस्था होती है। अतएव हमारे मतमें प्रमाण और प्रमाणके फलमें कार्य-कारण संबंध न माननेसे विरोध नहीं आता। इस लिये एक ही वस्तु प्रमाण और प्रमाणका फल दोनों रूप होती है। नील घटको जानते समय घटका सारूप्य ( सदृश आकार ) व्यवस्थापक है, और नील ज्ञान व्यवस्थाप्य है। ” स्पष्टार्थ—बौद्ध लोग प्रमाण और प्रमितिको अभिन्न मानते हैं। उनके मतमें जिस ज्ञानसे ( प्रत्यक्ष, अनुमान ) पदार्थ जाने जाते हैं, वही ज्ञान प्रमाण और प्रमिति दोनों रूप होता है। बौद्ध लोगोंने पदार्थोंमें प्रवृत्ति करनेवाले संशय और विपर्यय रहित प्रापक ज्ञानको प्रमाण माना है। जिस प्रापण शक्तिसे ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होनेपर भी प्रापक होता है, वही प्रमाणका फल है। अतएव जिस ज्ञानसे अर्थकी प्रतीति होती है, उसी ज्ञानसे अर्थका दर्शन होता है, इस लिये ज्ञान प्रमाण और प्रमिति दोनों रूप है ( तदेव च प्रत्यक्षं ज्ञानं प्रमाणफलमर्थप्रतीतिरूपत्वात् ) ।

ज्ञां—यदि ज्ञान प्रमिति रूप होनेसे प्रमाणका फल है, तो प्रमाण किसे कहते

हैं। उत्तर—ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होता है, और पदार्थोंके आकार रूप हो कर पदार्थोंको जानता है, इस लिये ज्ञान प्रमाण है। बौद्ध मतके अनुसार ज्ञान इंद्रिय आदिकी सहायतासे पदार्थोंको नहीं जानता। किंतु नील घटको जानते समय नील घटसे उत्पन्न ज्ञान नील घटके आकार रूप होता है। नील घटके सदृश आकारको धारण करना ही ज्ञानका प्रामाण्य है (अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणं)। शंका—यदि ज्ञान सादृश्य (नील सादृश्य) से अभिन्न है, तो उसी ज्ञानको प्रमाण और प्रमिति दोनों रूप कहना चाहिये। एक ही वस्तुमें साध्य और साधन दोनों नहीं रह सकते। अतएव ज्ञान (प्रमाण) पदार्थोंके सदृश नहीं हो सकता। उत्तर—सारूप्य (सदृश्य आकार) से ही पदार्थोंकी प्रतीति होती है। क्योंकि पदार्थोंको जाननेवाला प्रत्यक्ष ज्ञान नील घटके आकारका हो कर ही नील घटका ज्ञान करना है। चक्षु आदिकी सहायतासे नील घटका ज्ञान नहीं हो सकता। अतएव बौद्ध लोग प्रमाण और प्रमितिके कार्य-कारण संबंध न स्वीकार करके व्यवस्थाप्य और व्यवस्थापक संबंध मानते हैं। सारूप्य व्यवस्थापक है, और नील ज्ञान व्यवस्थाप्य है। अतएव प्रमाण और प्रमितिको अभिन्न माननेसे कोई विरोध नहीं आता।

तदप्यसारम् । एकस्य निरंशस्य ज्ञानक्षणस्य व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकत्वलक्षण-  
स्वभावद्वयायोगात् । व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभावस्यापि च संबन्धत्वेन द्विश्रुत्वादेक-  
स्मिन्नसंभवात् । किञ्च, अर्थसारूप्यमर्थाकारता । तच्च निश्चयरूपम्, अनिश्चयरूपं वा ?  
निश्चयरूपं चेत्, तदेव व्यवस्थापकमस्तु, किमुभयकल्पनया । अनिश्चितं चेत्, स्वयम-  
व्यवस्थितं कथं नीलादिसंबेदनव्यवस्थापने समर्थम् । अपि च, केयमर्थाकारता ।  
किमर्थग्रहणपरिणामः, आहोस्विदमर्थाकारधारित्वम् । नाद्यः । सिद्धसाधनात् । द्विती-  
यस्तु इत्यस्य प्रमेयाकारानुकरणाज्जडत्वापत्त्यादिदोषाघ्रातः । तन्न प्रमाणादेकान्तेन  
फलसाधनैः साधीयान् । सर्वथातादात्म्ये हि प्रमाणफलयोर्न व्यवस्था, तद्भाव-  
विरोधात् । न हि सारूप्यमस्य प्रमाणमधिगतिः फलमिति सर्वथातादात्म्ये सिद्ध्यति ।  
अतिप्रसङ्गात् ॥

ज्ञान—यह ठीक नहीं। क्योंकि निरंश क्षणिक ज्ञान (बौद्धोंके अनुसार प्रत्येक वस्तु क्षणिक है, इस लिये वे लोग घटको घट न कह कर घट-क्षण कहते हैं। इसी प्रकार यहाँ भी ज्ञान-क्षणसे क्षणिक ज्ञान समझना चाहिये) में व्यवस्थाप्य और व्यवस्थापक के स्वभाव नहीं बन सकते। क्योंकि व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक संबंध दो पदार्थोंमें ही रह सकता है, निरंश क्षणिक ज्ञानमें नहीं। तथा पदार्थके आकार रूप होनेको अर्थसारूप्य (अर्थाकारता) कहते हैं। यह अर्थसारूप्य निश्चय रूप है, या अनिश्चय रूप ? यदि यह अर्थसारूप्य निश्चित है, तो इस निश्चित अर्थसारूप्यको ही व्यवस्थापक मानना चाहिये, व्यवस्थापक और व्यवस्थाप्यको अलग अलग माननेकी आवश्यकता नहीं। यदि

अर्थसारूप्य अनिश्चित है, तो स्वयं अनिश्चित अर्थसारूप्यसे नील आदिका ज्ञान नहीं हो सकता । तथा, ज्ञानकी अर्थाकारतासे आपका क्या अभिप्राय है ? आप लोग ज्ञानके पदार्थोंको जाननेके स्वभावको अर्थाकारता कहते हैं, अथवा ज्ञानके पदार्थोंके आकार रूप होनेको अर्थाकारता कहते हैं ? प्रथम पक्ष माननेमें सिद्धसाधन है, क्योंकि हम भी ज्ञानका स्वभाव पदार्थोंको जानना मानते हैं । यदि आप लोग ज्ञानके पदार्थोंके आकार रूप होनेको अर्थाकारता कहते हैं, तो ज्ञानको जड़ प्रमेयके आकार माननेमें ज्ञानको भी जड़ मानना पड़ेगा । अतएव प्रमाण और प्रमितिका सर्वथा अभेद नहीं बन सकता । क्योंकि प्रमाण और प्रमितिका सर्वथा तादात्म्य संबंध माननेसे प्रमाण और प्रमाणके फलकी व्यवस्था नहीं बनती । यदि प्रमाण और प्रमाणका फल दोनों एक होते, तो आप लोग सारूप्यको प्रमाण, और अधिगति ( ज्ञानसंवेदन ) को प्रमाणका फल मान कर प्रमाण और उसके फलस्थो अलग नहीं मानते ।

ननु प्रमाणस्यासारूप्यव्यावृत्तिः सारूप्यम्, अनधिगतिव्यावृत्तिरधिगतिरिति व्यावृत्तिभेदादेकस्यापि प्रमाणफलव्यवस्थेति चेत् । नैवम् । स्वभावभेदमन्तरेणान्य-  
व्यावृत्तिभेदस्यानुपपत्तेः । कथं च प्रमाणस्य फलस्य चाप्रमाणाफलव्यावृत्त्या  
प्रमाणफलव्यवस्थावत् प्रमाणान्तरफलान्तरव्यावृत्त्याप्यप्रमाणत्वस्याफलत्वस्य च  
व्यवस्था न स्यात् । विजातीयादिव सजातीयादपि व्यावृत्तत्वाद् वस्तुनः । प्रमाणात्  
प्रमाणात् फलं कथञ्चिद्भिन्नमेवैष्टव्यं । साध्यसाधनभावेन प्रतीयमानत्वात् । ये हि  
साध्यसाधनभावेन प्रतीयते ते परस्परं भिद्येते यथा कुठारच्छिदिक्रिये इति व्यव् ।

शंका—वास्तवमें सारूप्य और अधिगति एक ही प्रमाणके दो अलग अलग भाग रूप हैं । क्योंकि हम असारूप्यव्यावृत्ति ( असारूप्यका निषेध ) को सारूप्य, और अधिगति-  
व्यावृत्ति ( अनधिगतिका निषेध ) को अधिगति कहते हैं । इस लिये सारूप्य और अधिगतिके  
निषेध रूप होनेसे एक निरंश ज्ञानमें भी प्रमाण और उसके फलकी व्यवस्था बन सत्र सकती है ।  
समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि दो स्वभाव माने विना असारूप्यव्यावृत्ति और अधिगति-  
गतिव्यावृत्ति रूप व्यावृत्ति नहीं बन सकती । तथा, जिस प्रकार आप लोग अप्रमाण करनेवालेको  
प्रमाण और अफलव्यावृत्तिको फल मानते हैं, वैसे ही प्रमाणान्तरव्यावृत्तिको अप्रमाण और  
फलान्तरव्यावृत्तिको अफल मानना चाहिये । इस लिये जैसे आप लोग विजातीयसे एव  
मानते हैं, वैसे ही सजातीयोंमें भी एक दूसरेसे व्यावृत्ति माननी चाहिये । इस लिये  
प्रमाण और उसका फल कथंचित् भिन्न हैं, क्योंकि दोनों साध्य-साधन रूपत्ववाले अलग  
होते हैं । जो साध्य-साधन होते हैं, वे परस्पर भिन्न हैं, जैसे कुठार के अंश और

विद्या ( काटना ) ।

एवं यौगाभिप्रेतः प्रमाणात् फलस्यैकान्तभेदोऽपि निराकर्तव्यः । तस्यैकप्रमात्तादात्म्येन प्रमाणात् कथञ्चिदभेदव्यवस्थितेः । प्रमाणतया परिणतस्यैवात्मनः फलतया परिणतिप्रतीतेः । यः प्रमिमीते स एवोपादत्ते परित्यजति उपेक्षते चेति सर्वव्यवहारिभिरस्त्वलितमनुभवात् । इतरथा स्वपरयोः प्रमाणफलव्यवस्थाविप्लवः प्रसज्यत इत्यलम् ॥

इससे प्रमाण और प्रमाणके फलका एकान्त भेद माननेवाले नैयायिकोंका भी निराकरण हो जाता है । क्योंकि प्रमाण और उसका फल अलग अलग नहीं है, कारण कि एक ही प्रमाता प्रमाण और उसके फल रूप हो कर पदार्थोंको जानता है । इस लिये प्रमाण प्रमाणके फलसे कथंचित् अभिन्न है । क्योंकि प्रमाण रूप परिणत आत्मा ही फल रूप कही जाती है । आत्माको छोड़ कर दूसरी जगह फलका ज्ञान नहीं होता । क्योंकि आत्मा ही पदार्थोंको ग्रहण करती है, छोड़ती है और उनकी उपेक्षा करती है, यह अनुभवसे सिद्ध है । यदि प्रमाण और उसके फलमें अभेद न माना जाय, तो एक मनुष्यके प्रमाणका फल दूसरे मनुष्यको मिलना चाहिये, और इस तरह प्रमाण और उसके फलकी कोई भी व्यवस्था नहीं रह सकती ।

अथवा पूर्वाह्निमिदमन्यथा ज्याख्येयं । सौगताः किलेत्थं प्रमाणयन्ति । सर्वं सत् क्षणिकम् । यतः सर्वं तावद् घटादिकं वस्तु मुद्गरादिसंनिधौ नाशं गच्छद् दृश्यते । तत्र येन स्वरूपेणान्त्यावस्थायाम् घटादिकं विनश्यति तच्चैतत्स्वरूपमुत्पन्नमात्रस्य विद्यते तदान्नीमुत्पादानन्तरमेव तेन विनष्टव्यम्, इति व्यक्तमस्य क्षणिकत्वम् ॥

- ( २ ) पूर्वपक्ष—‘ सम्पूर्ण पदार्थ क्षणिक हैं ’ ( सर्वं सत् क्षणिकं ) । क्योंकि घट आदि सम्पूर्ण पदार्थ मुद्गर आदिका संयोग होनेपर नाश हो जाते हैं । जिस स्वरूपसे अन्त अवस्थामें घट आदिका नाश हाता है, वही स्वरूप घट आदि सम्पूर्ण पदार्थोंके उत्पन्न होनेके समय होता है । अतएव जिस समय मुद्गरसे घड़ा नष्ट हो जाता है, उस समय मुद्गर घड़ेमें कोई नया स्वरूप उत्पन्न नहीं करता । क्योंकि घड़ेका स्वरूप अन्त और आरम्भ दोनों अवस्थामें एकसा होता है । अतएव घड़ा उत्पत्तिके बाद ही नष्ट हो जाता है, इस लिये सम्पूर्ण पदार्थ क्षणिक हैं । स्पष्टार्थ—बौद्धोंके अनुसार प्रत्येक पदार्थ नाशमान है, क्योंकि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव है । यदि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव न हो, तो पदार्थ दूसरी वस्तुके संयोगसे भी नष्ट नहीं हो सकते । पदार्थोंका यह नाशमान स्वभाव पदार्थोंकी आरंभ और अंत दोनों अवस्थाओंमें समान है । यदि पदार्थोंको उत्पन्न होनेके बाद नाशमान न माना जाय, तो पदार्थोंका किसी भी कारणसे नाश नहीं हो सकता । इस लिये प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होता है । शंका—यदि क्षण क्षणमें नाश होनेवाले परमाणु ही वास्तविक हैं,



तो घट, पट आदि स्थूल पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता। उत्तर—वास्तवमें स्थूल पदार्थोंका ज्ञान स्वप्न-ज्ञान अथवा आकाशमें केश-ज्ञानकी तरह निर्विषय है। अनादि कालकी वासनाके कारण ही स्थूल पदार्थोंका प्रतिभास होता है। शंका—यदि सम्पूर्ण पदार्थ क्षण क्षणमें नाश होनेवाले हैं, तो पदार्थोंका प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता। उत्तर—जिस प्रकार दीपककी लौमें परस्पर समानता रखनेवाले पहले और दूसरे क्षणोंमें पहले क्षणके नष्ट होनेके समय ही पहले क्षणके समान दूसरे क्षणके उत्पन्न होनेसे यह वही दीपक है, यह ज्ञान होता है, उसी प्रकार समान आकारकी ज्ञान-परंपरासे पूर्व क्षणोंके अत्यंत नष्ट हो जानेपर भी पदार्थोंमें प्रत्यभिज्ञान होता है।

अथेदृश एव स्वभावस्तस्य हेतुतो जातो यत्क्रियन्तमपि कालं स्थित्वा विनश्यति। एवं तर्हि मुद्गरादिसंनिधानेऽपि एष एव तस्य स्वभावः इति पुनरप्येतेन तावन्तमेव कालं स्थातव्यम् इति नैव विनश्येदिति। सोऽयं “अदित्सोर्वणिजः प्रतिदिनं पत्रलिखितश्वस्तनदिनभणनन्यायः”। तस्मात् क्षणद्वयस्थायित्वेनाप्युत्पत्तौ प्रथमक्षणवद् द्वितीयेऽपि क्षणे क्षणद्वयस्थायित्वात् पुनरपरक्षणद्वयमवतिष्ठेत। एवं तृतीयेऽपि क्षणे तत्स्वभावत्वाच्चैव विनश्येदिति ॥

प्रतिवादी—अपनी उत्पत्तिके कारणभूत सहायकोंसे कुछ समय तक ठहर कर बादमें नष्ट हो जाना, यह प्रत्येक पदार्थका स्वभाव है। बौद्ध—यदि पदार्थका स्वभाव क्षण क्षणमें नाशमान न माना जाय, तो घड़ेके साथ मुद्गरका संयोग होनेपर भी घड़ा नष्ट नहीं होना चाहिये, क्योंकि मुद्गरका संयोग होनेपर भी घड़ेका नाश नहीं होनेका स्वभाव मौजूद है। अतएव जिस प्रकार कोई कर्जदार साहुकारके कर्जको न चुकानेकी इच्छासे कर्ज चुका देनेका प्रतिदिन वायदा करनेपर भी कमी अपने कर्जको नहीं चुका पाता, उसी तरह मुद्गरका संयोग होनेपर भी प्रत्येक क्षणमें नष्ट होनेवाला घट दूसरे, तीसरे आदि क्षणमें नष्ट न हो कर सर्वदा नित्य ही रहना चाहिये। अतएव पदार्थोंका स्वभाव क्षण क्षणमें नाश होनेका है।

स्यादेतत्। स्थावरमेव तत् स्वहेतोर्जातम्, परं बलेन विरोधकेन मुद्गरादिना विनाश्यत इति। तदसत्। कथं पुनरेतद्धटिष्यते। न च तद् विनश्यति स्थावरत्वात्, विनाशश्च तस्य विरोधिना बलेन क्रियते इति। न ह्येतत्सम्भवति जीवति देवदात्तां मरणं चास्य भवतीति। अथ विनश्यति तर्हि कथमविनश्वरं तद् वस्तु स्वहेतोर्जातमिति। न हि भ्रियते च अमरणघर्मा चेति युज्यते वक्तुम्। तस्मादविनश्वरत्वे कदाचिदपि नाश्यायोगात् दृष्टत्वाच्च नाशस्य नश्वरमेव तद्वस्तु स्वहेतोरुपजातमङ्गीकर्तव्यम्। तस्मादुत्पन्नमात्रमेव विनश्यति। तथा च क्षणक्षयित्वं सिद्धं भवति ॥

१ कश्चिद् वाणिक् द्रव्यमदित्युः पत्रद्वारा प्रत्यहमुत्तमर्णाय श्वस्तनदिनं दास्य इति बोधयति तद्वत्।

प्रतिवादी—प्रत्येक पदार्थ अपने उत्पात्तिके कारणोंसे स्थिर रहनेके लिये ही उत्पन्न होता है, बादमें अपने बलवान विरोधी मुद्गर आदिसे नष्ट हो जाता है। बौद्ध—यह ठीक नहीं। क्योंकि यदि पदार्थका स्वभाव नष्ट नहीं होनेका है, तो यह नहीं कहा जा सकता, कि पदार्थ अपने बलवान विरोधीसे नष्ट हो जाता है। क्योंकि जिस पदार्थका स्वभाव नाश होना नहीं है, वह पदार्थ नाश नहीं हो सकता। अतएव जिस प्रकार देवदेवके जीते हुए उसको मरा हुआ नहीं कह सकते, वैसे ही यदि पदार्थ नष्ट हो जाता है, तो यह नहीं कहा जा सकता, कि यह पदार्थ अपने उत्पात्तिके कारणोंसे स्थिर रहनेके लिये उत्पन्न हुआ था। अतएव जैसे नाशमान देवदेवको अनाशमान नहीं कहा जा सकता, वैसे ही नष्ट होनेवाले पदार्थको अविनश्यर नहीं कह सकते। तथा, पदार्थ नाशमान देखे जाते हैं, अतएव अपनी उत्पात्तिके कारणोंद्वारा उत्पन्न वस्तुको नश्यर ही मानना चाहिये। अतएव प्रत्येक पदार्थ उत्पन्न होनेके दूसरे क्षणमें ही नष्ट हो जाता है, इस लिये प्रत्येक पदार्थ क्षणविध्वंसी है।

प्रयोगस्त्वेवम् । यद्विनश्वरस्वरूपं तदुत्पत्तेरनन्तरानवस्थायि, यथान्त्यक्षणवर्ति-  
घटस्य स्वरूपम् । विनश्वरस्वरूपं च रूपादिकमुद्दयकाले, इति स्वभावहेतुः । यदि  
क्षणक्षयिणो भावाः कथं तर्हि स एवायमिति प्रत्यभिज्ञा स्यात् । उच्यते । निरन्तर-  
सदृशापरापरोत्पादात्, अविद्यानुबन्धाच्च पूर्वक्षणविनाशकाल एव तत्सदृशं  
क्षणान्तरमुद्दयते । तेनाकारविलक्षणत्वाभावादव्यवधानाच्चात्यन्तोच्छेदेऽपि स  
एवायमित्यभेदाध्यवसायी प्रत्ययः प्रसूयते । अत्यन्तभिन्नेष्वपि लूनपुनरुत्पन्नकुश-  
काशकेशादिषु दृष्ट एवायं स एवायम् इति प्रत्ययः, तथेहापि किं न संभाव्यते ।  
तस्मात् सर्वं सत् क्षणिकमिति सिद्धम् । अत्र च पूर्वक्षण उपादानकारणम् उत्तरक्षण  
उपादेयम् इति पराभिप्रायमङ्गीकृत्याह न तुल्यकालः इत्यादि ॥

‘जिस पदार्थका स्वभाव नाशमान है, वह अंत क्षणमें नष्ट होते हुए घटकी तरह अपनी उत्पात्तिके बाद भी नहीं रह सकता। रूप आदि अपनी उत्पात्तिके समय नष्ट हो जाते हैं, अतएव रूप आदि अपनी उत्पात्तिके बाद अवस्थित नहीं रह सकते’। यह स्वभाव हेतु अनुमान है। बौद्ध लोगोंने स्वभाव हेतु, कार्य हेतु और अनुपलब्धि हेतुके भेदसे हेतुके तीन भेद माने हैं। जैसे ‘यह वृक्ष है, शिक्षिपा (सीसम) होनेसे’ यहां वृक्षत्व और शिक्षिपात्वका कार्य-कारण संबंध न हो कर स्वभाव संबंध है, अतएव यह स्वभाव हेतु अनुमान है। ‘यहां अग्नि है, घूम होनेसे’

१ त्रीण्येव च लिङ्गानि । अनुपलब्धिः स्वभावकार्ये चेति । तत्रानुपलब्धिर्घर्षया न प्रदेष्टव्येपे क्वचिद् घटोपलब्धिः स्वभावप्रतिपत्त्यानुपलब्धेरिति । स्वभावः स्वसत्तामात्रमाविनि साध्यधर्मो हेतुः । यथा वृक्षोऽर्थं शिक्षिपात्वादिति । कार्यं यथामित्त्र धूमादिति । २ पूर्वं लनापिच्छन्ना, कुशादयः पुनरुत्पद्यन्ते ।

यहांपर कार्य-कारण संबंध है, इस लिये यह कार्य हेतु अनुमान है। पदार्थके न मिलनेको अनुपलब्धि कहते हैं। जैसे 'देवदत्त घरमें नहीं है, क्योंकि वह वहां अनुलब्ध है'। स्वभाव हेतुमें एक स्वभावसे दूसरे स्वभावका, और कार्य हेतुमें कार्यसे कारण अनुमान होता है। स्वभाव और कार्य हेतु वस्तुकी उपस्थितिको, और अनुपलब्धि हेतु वस्तुकी अनुपस्थितिको सिद्ध करते हैं। शंका—यदि पदार्थ क्षण क्षणमें नाश होनेवाले हैं, तो प्रत्येक क्षणमें नाश होनेवाले घटकी उत्पत्तिके प्रथम क्षणसे लगा कर अंतिम समय तक घटकी एकताका प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता। बौद्ध—वास्तवमें प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमें नाश होने वाले हैं। जो घट हमें स्थायी (एक) रूपसे दिखाई देता है, वह भी प्रतिक्षण नाश हो रहा है। घटका प्रत्येक पूर्व घट (क्षण) प्रत्येक उत्तर घट (क्षण) को उत्पन्न करता है। ये सब पूर्व और उत्तर क्षण परस्पर इतने समान हैं, कि एक क्षणसे दूसरे क्षणकी उत्पत्ति होनेके समय अंतर होनेपर भी घटकी एकताके ज्ञानमें अंतर नहीं पड़ता। घटके पूर्व क्षणके नष्ट होते ही उसके समान दूसरा क्षण उत्पन्न हो जाता है, अतएव पूर्व आकारका नाश न दीखनेसे पूर्व क्षणके नाश और उत्तर क्षणकी उत्पत्तिमें व्यवधान नहीं मालूम होता। इस लिये घटके पूर्व क्षणका सर्वथा नाश होनेपर भी अविद्याके कारण यह वही घट है, ऐसी प्रतीति होती है। जिस प्रकार पहले काटे हुए और फिरसे उत्पन्न होनेवाले कुश (घास) और केश आदिकी पूर्व और उत्तर क्षणोंमें अत्यन्त भेद होनेपर भी यह वही घास है, यह वही केश है, ऐसा ज्ञान होता है, वैसे ही क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाले प्रत्येक पदार्थोंके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें सर्वथा भेद होनेपर भी उनमें एकताका प्रत्यभिज्ञान होता है। यहां पूर्व क्षण उपादान, और उत्तर क्षण उपादेय है। अतएव सम्पूर्ण पदार्थोंको क्षणिक मानना चाहिये।

ते विशकलितमुक्तावलीकल्पा निरन्वयविनाशिनः पूर्वक्षणा उत्तरक्षणान् जनयन्तः किं स्वोत्पत्तिकाले एव जनयन्ति, उत क्षणान्तरे ? न तावदाद्यः । समकाल-भाविनोर्युवतिकुचयोरिषोपादानोपादेयभावाभावात् । अतः साधूक्तम् न तुल्यकालः फलहेतुभाव इति । न च द्वितीयः । तदानीं निरन्वयविनाशेन पूर्वक्षणस्य नष्टत्वादुत्तर-क्षणजनने कुतः संभावनापि । न चाजुपादानस्योत्पत्तिर्दृष्टा, अतिप्रसङ्गात् । इति सुष्ठु व्याहृतं हेतौ विळीने न फलस्य भाव इति । पदार्थस्त्वनयोः पादयोः प्रागेवोक्तः । कैवल्यमत्र फलयुपादेयं हेतुरुपादानं तज्जाव उपादानोपादेयभाव इत्यर्थः ॥

उत्तरपक्ष—आपके मतमें स्खलित भौतिकोंकी मालाके समान, सर्वथा नाश होनेवाले पूर्व क्षण उत्तर क्षणोंको उत्पन्न करते समय अपनी उत्पत्तिके क्षणमें ही उत्तर क्षणोंको उत्पन्न करते हैं, अथवा दूसरे क्षणमें उत्पन्न करते हैं, अर्थात् पूर्व और उत्तर क्षण एक साथ उत्पन्न होते हैं, या क्रमसे ? पूर्व क्षण और उत्तर क्षण एक साथ उत्पन्न नहीं हो सकते । क्योंकि जैसे

एक हाथसे दूसरा हाथ पैदा नहीं होता, वैसे ही पूर्व क्षण उत्तर क्षणको उत्पन्न नहीं कर सकता, क्योंकि एक ही कालमें होनेवाले दो पदार्थोंमें उपादान-उपादेय भाव नहीं बन सकता। इस लिये कहा है, 'हेतु और उसका फल दोनों एक साथ नहीं हो सकते' (न तुल्यकालः फलहेतुभावः)। यदि कहे, कि पूर्व क्षण उत्तर क्षणको दूसरे क्षणमें उत्पन्न करता है, तो यह भी नहीं बन सकता। क्योंकि पूर्व क्षण सर्वथा विनाशी है, उसका सर्वथा नाश हो जानेसे उससे उत्तर क्षण उत्पन्न नहीं हो सकता। अतएव दूसरे क्षणमें उपादान कारण रूप पूर्व क्षणका सर्वथा नाश होनेसे पूर्व क्षणसे उत्तर क्षणकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। यदि उपादानके विना-भी उपादेयकी उत्पत्ति होने लगे, तो प्रत्येक पदार्थसे प्रत्येक पदार्थकी उत्पत्ति माननी चाहिये। अतएव 'हेतुके नष्ट हो जानेपर फलका भी अभाव हो जाता है' (हेतौ विलीने न फलस्य भावः), यह हमने ठीक कहा है।

यच्च क्षणिकत्वस्थापनाय मोक्षाकरगुप्तेनानन्तरमेव प्रलपितं तत् स्याद्वादवादे निरवकाशमेव। निरन्वयनाशवर्जं कथंचित्सिद्धसाधनात्। प्रतिक्षणं पर्यायनाशस्यानेकान्तवादिभिरभ्युपगमात्। यदप्यभिहितम् 'न ह्येतत् संभवति जीवति च देवदत्तो मरणं चास्य भवतीति,' तदपि संभवादेव न स्याद्वादिनां क्षतिभावहति। यतो जीवनं प्राणधारणं, मरणं चायुर्दलिकक्षयः। ततो जीवतोऽपि देवदत्तस्य प्रतिसमयमायुर्दलिकानामुदीर्णानां क्षयादुपपन्नमेव मरणम्। न च वाच्यमन्त्यावस्थायामेव कृत्स्नायुर्दलिकक्षयात् तत्रैव मरणव्यपदेशो युक्त इति। तस्यामप्यवस्थायाम् न्यक्षेण तत्क्षयाभावात्। तत्रापि ह्यवशिष्टानामेव तेषां क्षयो न पुनस्तत्क्षण एव युगपत्सर्वेषाम्। इति सिद्धं गर्भादारभ्य प्रतिक्षणं मरणम्। इत्यलं प्रसङ्गेन॥

तथा क्षणिकत्व सिद्ध करनेके लिये जो मोक्षाकरगुप्त नामक बौद्धाचार्यने नित्यत्वका खंडन किया है, उसे स्याद्वादमें अवकाश नहीं है। क्योंकि स्याद्वादी लोग 'निरन्वय विनाश' को छोड़ कर बौद्ध मतका ही समर्थन करते हैं। क्योंकि अनेकान्त वादियोंने भी पर्यायोक्ति अपेक्षा प्रतिक्षण नाश स्वीकार किया है। तथा आपने जो कहा, कि 'जीते हुए देवदत्तको मरा हुआ नहीं कह सकते' उससे भी स्याद्वादियोंको कोई क्षति नहीं होती। क्योंकि स्याद्वादियोंके अनुसार, प्राणोंके धारण करनेको जीवन, और आयुके अंशोंके नाश होनेको मरण कहते हैं। अतएव देवदत्तके जीवित दशामें भी प्रत्येक समय उदय आनेवाले आयुके निषेकोंका क्षय होनेसे मरण होता रहता है। यदि आप लोग कहें, कि अन्त अवस्थामें सम्पूर्ण आयुके नाश हो जानेको ही मरण कहते हैं, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि अंत अवस्थामें भी आयुके अवशिष्ट अंशोंका ही नाश होता है, एक ही क्षणमें आयुके सम्पूर्ण भागोंका नाश नहीं होता। अतएव गर्भके धारण करनेसे लेकर मृत्यु पर्यंत मनुष्यका मरण होता रहता है, यह निर्विवाद है।

अथवापरथा व्याख्या । सौगतानां किलार्थेन ज्ञानं जन्यते । तच्च ज्ञानं तमेव स्वोत्पादकमर्थं गृह्णातीति । “ नाकारणं विषयः ” इति वचनात् । ततश्चार्थः कारणं ज्ञानं च कार्यमिति ॥

( ३ ) पूर्वपक्ष—ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न हो कर उसी पदार्थ को जानता है । कहा भी है “ जो पदार्थका कारण नहीं होता, वह ज्ञानका विषय भी नहीं होता । ” अतएव पदार्थ कारण है, और ज्ञान कार्य है ।

एतच्च न चारु । यतो यस्मिन् क्षणेऽर्थस्य स्वरूपसत्ता तस्मिन्नद्यापि ज्ञानं नोत्पद्यते । तस्य तदा स्वोत्पत्तिमात्रव्यग्रत्वात् । यत्र च क्षणे ज्ञानं समुत्पन्नं तत्रार्थोऽतीतः । पूर्वापरकालभावनियतश्च कार्यकारणभावः । क्षणातिरिक्तं चावस्थानं नास्ति । ततः कथं ज्ञानस्योत्पत्तिः, कारणस्य विलीनत्वात् । तद्विलये च ज्ञानस्य निर्विषयता-नुषज्यते । कारणस्यैव युष्मन्मते तद्विषयत्वात् । निर्विषयं च ज्ञानमप्रमाणमेवाकाशके-ञ्ज्ञानवत् । ज्ञानसहभाविनश्चार्थक्षणस्य न ग्राह्यत्वम्, तस्याकारणत्वात् । अत आह न तुल्यकाल इत्यादि । ज्ञानार्थयोः फलहेतुभावः कार्यकारणभावस्तुल्यकालो न घटते । ज्ञानसहभाविनोऽर्थक्षणस्य ज्ञानानुत्पादकत्वात् । युगपद्भाविनोः कार्यकारणभावायोगात् । अथ प्राचोऽर्थक्षणस्य ज्ञानोत्पादकत्वं भविष्यति । तन्न । यत आह हेतौ इत्यादि । हेतावर्थरूपे ज्ञानकारणे विलीने क्षणिकत्वाच्चिरन्वयं विनष्टे न फलस्य ज्ञानलक्षणकार्यस्य भाव आत्मलाभः स्यात् । जनकस्यार्थक्षणस्यातीतत्वाद् निर्मूलमेव ज्ञानोत्थानं स्यात् ॥

उत्तरपक्ष—यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस क्षणमें पदार्थ स्वरूपसे विद्यमान रहता है, उस क्षणमें ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता । क्योंकि बौद्धोके क्षणिकवादके अनुसार जब तक एक पदार्थ बन कर पूर्ण न हो जाय, उस समय तक वह ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं कर सकता । तथा जिस क्षणमें ज्ञान उत्पन्न होता है, उस समय पदार्थ नष्ट हो जाता है ( क्योंकि प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाला है ) । तथा क्रमसे पूर्व और उत्तर कालमें होनेवाले पदार्थोंमें ही कार्य-कारण भाव होता है । परंतु बौद्ध मतमें कोई भी वस्तु क्षण मात्रसे अधिक नहीं ठहरती । अतएव ज्ञानकी उत्पत्तिके क्षणमें ज्ञानके कारण पदार्थके नाश हो जानेसे ज्ञानकी उत्पत्ति होनेके पहले ही ज्ञानका कारण पदार्थ नष्ट हो जाता है, परन्तु आप लोगोंके मतमें कारणको ही विषय माना है, इस लिये ज्ञानको निर्विषय मानना चाहिये । यह निर्विषय ज्ञान आकाशमें केश-ज्ञानकी तरह प्रमाण नहीं हो सकता । तथा यदि ज्ञान और पदार्थ को सहभावी माना जाय, तो पदार्थ ज्ञानका विषय नहीं हो सकता, क्योंकि पदार्थ ज्ञानका कारण नहीं है, कारण कि कारण कार्यसे पहले उत्पन्न होता है, कारण कार्यका सहभावी नहीं होता । अतएव आपके सिद्धांतके अनुसार पदार्थ ज्ञानका विषय ( कारण ) नहीं

हो सकता। इस लिये हमने कहा है ' ज्ञान और पदार्थमें एक समयमें कार्य और कारण भाव नहीं बन सकता ' ( न तुल्यकालः फलहेतुभावो ) । इस लिये ज्ञानके साथ उत्पन्न होनेवाला पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न नहीं कर सकता। कारण कि, एक साथ उत्पन्न होनेवाली दो वस्तुओंमें कार्य-कारण संबंध नहीं होता। यदि कहो, कि ज्ञानके पहले उत्पन्न होनेवाला पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न करता है, यह ठीक नहीं। क्योंकि हमने पहले कहा है, ' क्षणिक होनेसे पदार्थका निरन्वय विनाश होनेके कारण, नष्ट हुए पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती ' ( हेतौ विलीने न फलस्य भावः ) । क्योंकि ज्ञानको उत्पन्न करनेवाले पदार्थके नष्ट होनेपर ज्ञान निर्विषय रह जाता है।

जनकस्यैव च ग्राह्यत्वे इन्द्रियाणामपि ग्राह्यत्वापत्तिः । तेषामपि ज्ञानजनकत्वात् । न चान्वयव्यतिरेकाभ्यामर्थस्य ज्ञानहेतुत्वं दृष्टं । मृगतृष्णादौ जलभावेऽपि जलज्ञानोत्पादात् । अन्यथा तत्प्रवृत्तेरसंभवात् । भ्रान्तं तज्ज्ञानमिति चेत्, ननु भ्रान्ताभ्रान्त-विचारः स्थिरीभूय क्रियतां त्वया । सांप्रतं प्रतिपद्यस्व तावदनर्थजमपि ज्ञानम् । अन्वयेनार्थस्य ज्ञानहेतुत्वं दृष्टमेवेति चेत् । न । न हि तद्भावे भावलक्षणोऽन्वय एव हेतुफलभावनिश्चयनिमित्तम् अपि तु तदभावेऽभावलक्षणो व्यतिरेकोऽपि । स चोक्त-युक्तथा नास्त्येव । योगिनां चातीतानागतार्थग्रहणे किमर्थस्य निमित्तत्वम्, तयोरसत्त्वात् ।

“ जं गिहाणया भग्मा पुंजो णत्थि अणागए ।

गिण्वुया णेव चिद्धंति आरगो सरिसवोवमा ” ॥

इति वचनात् । निमित्तत्वे चार्थक्रियाकारित्वेन सत्त्वादतीतानागतत्वज्ञप्तिः ॥

तथा, ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण मूल पदार्थको ज्ञानका विषय माननेसे इंद्रियोको भी ज्ञानका विषय स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि इन्द्रियां भी ज्ञानको उत्पन्न करती हैं। परन्तु आप लोगोंने पदार्थकी तरह इन्द्रियोको ज्ञानका विषय नहीं माना है। शंका—पदार्थ ज्ञानका विषय ( कारण ) है, क्योंकि पदार्थका ज्ञानके साथ अन्वय-व्यतिरेक संबंध है। जैसे अग्नि धूमका कारण है, क्योंकि ' जहां जहां धूम होता है, वहां वहां अग्नि होती है, ' और ' जहां अग्नि नहीं होती, वहां धूम नहीं होता, ' वैसे ही ' जहां ज्ञान होता है, वहां पदार्थ होता है, ' और ' जहां पदार्थ नहीं होता, वहां ज्ञान भी नहीं होता ' इस लिये ज्ञान और पदार्थमें अन्वय-व्यतिरेक संबंध होनेसे पदार्थ ज्ञानका कारण है। समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि जिस प्रकार धूमका होना अग्निके ऊपर अवलम्बित है, उस प्रकार ज्ञानका होना पदार्थके ऊपर अवलम्बित नहीं। कारण कि मृगतृष्णामें जल ( अर्थ ) के अभाव होनेपर भी जलको पानेके लिये मनुष्यकी प्रवृत्ति देखी जाती है। शंका—मृगतृष्णामें जलका ज्ञान होना अमूर्ण है, अतएव यहां पदार्थके विना भी ज्ञान हो जाता

१ छाया—न निधानयता भग्नाः पुंजो नास्त्यनागते । निर्हेता नैव तिष्ठन्ति आराधे सर्वयोवमाः ॥

है। समाधान—यहां ज्ञानके अम रूप या अन्नम रूप होनेका प्रश्न नहीं है, प्रश्न इतना ही है, कि ज्ञान पदार्थके विना भी उत्पन्न होता है। यदि कहो, कि जहां ज्ञान होता है, वहीं पदार्थ होता है, इस लिये पदार्थ ज्ञानका कारण है, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि जब तक पदार्थोंमें अन्वय और व्यतिरेक दोनों संबंध न रहें, तब तक उनमें कार्य-कारण संबंध नहीं बन सकता। अतएव जब तक पदार्थ और ज्ञानमें 'जहां पदार्थ न हो, वहां ज्ञान भी न हो' इस प्रकारका व्यतिरेक संबंध न बने, तब तक पदार्थको ज्ञानका हेतु नहीं कह सकते। यह व्यतिरेक संबंध पदार्थ और ज्ञानमें नहीं है, क्योंकि मृगतृष्णामें जलका अभाव होनेपर भी जलका ज्ञान होता है। तथा, अतीत और अनागत पदार्थोंको जाननेवाले योगियोंके ज्ञानमें पदार्थ कारण नहीं हो सकता। क्योंकि अतीत और अनागत पदार्थोंको जानते समय अतीत और अनागत पदार्थोंका अभाव रहता है। अतएव मृत, भविष्यत पदार्थ ज्ञानमें कारण नहीं हो सकते। कहा भी है, "जो पदार्थ नष्ट हो गये हैं, वे किसी खजानेमें जमा नहीं हैं, तथा जो पदार्थ आनेवाले हैं, उनका कहीं ढेर नहीं लगा है। जो पदार्थ उत्पन्न होते हैं, वे सूईकी नोकपर रखी हुई सरसोके समान स्थायी नहीं हैं।" यदि अतीत और अनागत पदार्थोंको भी ज्ञानमें कारण माना जाय, तो अर्थक्रियाकारी होनेसे अतीत, अनागत पदार्थोंका भी अस्तित्व स्वीकार करना चाहिये। अतएव पदार्थको ज्ञानमें कारण माननेसे मृत, भविष्यत पदार्थोंका अभाव मानना चाहिये।

न च प्रकाश्यादात्मलाभ एव प्रकाशकस्य प्रकाशकत्वं। प्रदीपादेर्घटादिभ्योऽनु-  
त्पन्नस्यापि तत्प्रकाशकत्वात्। जनकस्यैव च ग्राह्यत्वाभ्युपगमे स्मृत्यादेः प्रमाणस्याप्रा-  
माण्यप्रसङ्गः, तस्यार्थाजन्यत्वात्। न च स्मृतिर्न प्रमाणम्। अनुमानप्रमाणप्राणभूत-  
त्वात् साध्यसाधनसम्बन्धस्मरणपूर्वकत्वात् तस्य। जनकमेव च चेद् ग्राह्यम्, तदा  
स्वसंवेदनस्य कथं ग्राहकत्वम्। तस्य हि ग्राह्यं स्वरूपमेव। न च तेन तज्जन्यते,  
स्वात्मनि क्रियाविरोधात्। तस्मात् स्वसामग्रीप्रभवयोर्घटप्रदीपयोरिवार्थज्ञानयोः प्रका-  
श्यप्रकाशकभावसंभवाद् न ज्ञाननिमित्तत्वमर्थस्य ॥

शंका—प्रकाश्य ( अर्थ ) से उत्पन्न हो कर पदार्थोंको प्रकाशित करना ही प्रकाशक ( ज्ञान ) का प्रकाशकपना है। समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि घटसे उत्पन्न न हो कर भी दीपक घटको प्रकाशित करता है। अतएव प्रकाश्य ( अर्थ ) और प्रकाशक ( ज्ञान ) में कार्य-कारण संबंध नहीं हो सकता। तथा, यदि ज्ञानको पदार्थसे उत्पन्न हुआ मान कर, ज्ञानको उसी पदार्थका जाननेवाला स्वीकार किया जाय, तो सृष्टि प्रमाण नहीं कही जा सकती। क्योंकि सृष्टि किसी पदार्थसे उत्पन्न नहीं होती। परन्तु सृष्टिको प्रमाण अवश्य मानना चाहिये, क्योंकि सृष्टि प्रमाणको विना माने साध्य-साधनके संबंध ( व्याप्ति )

का स्मरण नहीं हो सकता, इस लिये अनुमान प्रमाण भी नहीं बन सकता । तथा, यदि कारण ( हेतु—जनक ) को ज्ञानका विषय ( ग्राह्य ) माना जाय, तो स्वसंवेदन ज्ञानका क्या विषय होगा ? क्योंकि स्वसंवेदन ज्ञानका विषय स्वयं अपना स्वरूप ही है, स्वसंवेदन-से स्वसंवेदन ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि स्वसंवेदन ज्ञानमें क्रिया नहीं होती, अतएव उसमें कार्य-करण संबंध नहीं बन सकता । अतएव जैसे घटसे उत्पन्न न हो कर भी दीपक घटको प्रकाशित करता है, वैसे ही ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न न हो कर भी पदार्थको जानता है । इस लिये पदार्थ और ज्ञानमें प्रकाश्य-प्रकाशक संबंध है, कार्य कारण संबंध नहीं ।

नन्वर्थान्जन्यत्वे ज्ञानस्य कथं प्रतिनियतकर्मव्यवस्था । तदुत्पत्तितदाकारताभ्यां हि सोपपद्यते । तस्मादनुत्पन्नस्यातदाकारस्य च ज्ञानस्य सर्वार्थान् प्रत्यविशेषात् सर्व-ग्रहणं प्रसज्येत । नैवम् । तदुत्पत्तिमन्तरेणाप्यावरणक्षयोपशमलक्षणया योग्यतयैव प्रतिनियतार्थप्रकाशकत्वोपपत्तेः । तदुत्पत्तावपि च योग्यतावश्यमेष्टव्या । अन्यथाऽश्लेषार्थसांनिध्ये तत्तदर्थान्सांनिध्येऽपि क्लृप्तश्चिदेवार्थात् कस्यचिदेव ज्ञानस्य जन्मेति कौतस्कुतोऽयं विभागः ॥

बौद्ध—यदि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न नहीं होता, तो घड़ेका ज्ञान घड़ेको ही जानता है, अन्य पदार्थको नहीं, यह व्यवस्था नहीं बन सकती । यह व्यवस्था ज्ञानको पदार्थसे उत्पन्न हो कर, और पदार्थके आकार रूप हो कर पदार्थको जाननेवाला माननेसे ही बन सकती है । अन्यथा एक पदार्थको जानते समय ज्ञानको प्रत्येक पदार्थको जानना चाहिये । जैन—यह ठीक नहीं । क्योंकि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न न हो कर भी पदार्थको जानता है । कारण कि ज्ञानमें अविद्याके कारणोंकी क्षय और उपशम रूप योग्यता विद्यमान है, इसीसे ज्ञान प्रतिनियत पदार्थको जानता है । इस लिये जिस समय जिस पदार्थके ज्ञानको आवरण करनेवाला कर्म हट जाता है, उस समय उसी पदार्थका ज्ञान होता है । अतएव ज्ञानकी पदार्थसे उत्पत्ति मान कर भी ज्ञानमें योग्यता अवश्य माननी चाहिये । यदि इस योग्यताको न माना जाय, तो अमुक पदार्थसे ही अमुक ज्ञान की उत्पत्ति होती है, यह व्यवस्था नहीं बन सकती ।

तदाकारता त्वर्थाकारसंक्रान्त्या तावदनुपपन्ना । अर्थस्य निराकारत्वप्रसङ्गात् ज्ञानस्य साकारत्वप्रसङ्गाच्च । अर्थेन च मूर्तेनामूर्तस्य ज्ञानस्य क्रीदृशं सादृश्यम् । इत्यर्थविशेषग्रहणपरिणाम एव साभ्युपेया । ततः—

“ अर्थेन घटयत्येनां न हि मुक्तत्वार्थरूपताम् ।

तस्मात् प्रमेयाधिगतेः प्रमार्णं मेयरूपता ॥ ”

इति यत्किञ्चिदेतत् ॥

ज्ञानको पदार्थके आकारका मानना भी संगत नहीं है, अन्यथा पदार्थको ज्ञानके आकारका होनेसे पदार्थको निराकार, और ज्ञानको पदार्थके आकारका होनेसे ज्ञानको



साकार मानना चाहिये। परन्तु मूर्त पदार्थोंके साथ अमूर्त ज्ञानकी समानता नहीं हो सकती। अतएव ज्ञानकी अर्थाकारताका कार्य प्रतिनियत, पदार्थोंको जानना ही मानना चाहिये। इस लिये “ज्ञान की अर्थाकारताको छोड़ कर पदार्थ और ज्ञानका कोई संबंध नहीं होता, अतएव ज्ञानका पदार्थोंके आकार होना ही ज्ञानकी प्रमाणता है,” यह आप लोगोका कथन खंडित हो जाता है।

अपि च, व्यस्ते समस्तं वैते ग्रहणकारणं स्याताम्। यदि व्यस्ते, तदा कपालाद्यक्षणो घटान्त्यक्षणस्य, जलचन्द्रो वा नभश्चन्द्रस्य ग्राहकः प्राप्नोति। यथासंख्यं तदुत्पत्तेः तदाकारत्वाच्च। अथ समस्ते, तर्हि घटोत्तरक्षणः पूर्वघटक्षणस्य ग्राहकः प्रसजति। तयोरुभयोरपि सद्भावात्। ज्ञानरूपत्वे सत्येते ग्रहणकारणमिति चेत्, तर्हि समानजातीयज्ञानस्य समनन्तरज्ञानग्राहकत्वं प्रसज्येत, तयोर्जन्यजनकभावसद्भावात्। तन्न योग्यतामन्तरेणान्यद् ग्रहणकारणं पश्याम इति ॥

तथा, आप लोगोका जो कहना है, कि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होता है (तदुत्पत्ति), और पदार्थोंके आकार हो कर पदार्थका ज्ञान करता है (तदाकार), सो यह ज्ञानकी तदुत्पत्ति और तदाकारता पदार्थोंके ज्ञानमें अलग अलग रूपसे कारण हैं, अथवा मिल कर ? यदि कहो, कि कहीं तदुत्पत्ति और कहीं तदाकारता, पदार्थोंके ज्ञानमें अलग अलग कारण हैं, तो कपालके प्रथम क्षणसे घटके अंतिम क्षणका ज्ञान मानना चाहिये, क्योंकि कपालके प्रथम क्षणसे घटका अंतिम क्षण उत्पन्न होता है (तदुत्पत्ति); तथा चन्द्रमाके जलमें पड़नेवाले प्रतिबिम्बसे आकाशके चन्द्रमाका ज्ञान मानना चाहिये, क्योंकि जल-चन्द्र आकाश-चन्द्रके आकारको धारण करता है (तदाकार)। परन्तु घटके अंतिम क्षणके कपालके प्रथम क्षणसे उत्पन्न होनेपर भी कपालके प्रथम क्षणसे घटके अंतिम क्षणका ज्ञान नहीं होता; तथा जलमें पड़नेवाले चन्द्रमाके प्रतिबिम्बके आकाशके चन्द्रमाके आकारका होनेपर भी जल-चन्द्रसे आकाश-चन्द्रका ज्ञान नहीं होता। अतएव तदुत्पत्ति और तदाकारता अलग अलग पदार्थोंके ज्ञानमें कारण नहीं हैं। यदि कहो, कि तदुत्पत्ति और तदाकारता दोनों मिल कर पदार्थोंके ज्ञानमें कारण हैं, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि घटका उत्तरक्षण घटके पूर्व क्षणसे उत्पन्न भी होता है (तदुत्पत्ति), और तदाकार भी है (तदाकारता), परन्तु घटके उत्तरक्षणसे पूर्व क्षणका ज्ञान नहीं होता। शंका—जो ज्ञान जिस पदार्थसे उत्पन्न हुआ है, और जिस पदार्थके आकारको धारण करता है, वह ज्ञान उसी पदार्थको जानता है, इस लिये यह नियम नहीं है, कि जो कोई वस्तु जिस किसी वस्तुसे उत्पन्न होती हो, और जिस वस्तुका आकार रखती हो, वह उस वस्तुको जाने (ज्ञानरूपत्वे सति तदुत्पत्ति तदाकारता)। समाधान—यह भी ठीक नहीं। क्योंकि पीछेसे उत्पन्न होनेवाला ज्ञान (समनन्तर ज्ञान) पहले सदृश ज्ञान (समान-

जातीय ज्ञान) से उत्पन्न हुआ है, उसके आकार रूप है, तथा स्वयं ज्ञान रूप भी है, फिर भी समनन्तर ज्ञान समानजातीय ज्ञानको नहीं जानता। अतएव प्रत्येक ज्ञानके प्रतिनियत पदार्थोंको जाननेमें कर्मोंके आवरणकी क्षयोपशम रूप योग्यताको ही कारण मानना चाहिये।

अथोत्तरार्द्धं व्याख्यातुमुपक्रम्यते । तत्र च बाह्यार्थनिरपेक्षं ज्ञानाद्वैतमेव ये बौद्धविशेषा मन्वते तेषां प्रतिक्षेपः । तन्मतं चेदम् । ग्राह्यग्राहकादिकलङ्कानङ्कितं निष्पपञ्चं ज्ञानमात्रं परमार्थसत् । बाह्यार्थस्तु विचारमेव न क्षमते । तथाहि । कौञ्च्यं बाह्योऽर्थः । किं परमाणुरूपः स्थूलावयविरूपो वा ? न तावत् परमाणुरूपः, प्रमाणाभावात् । प्रमाणं हि प्रत्यक्षमनुमानं वा ? न तावत्प्रत्यक्षं तत्साधनवद्धकधम् । तद्धि योगिनां स्यात् अस्पदादीनां वा ? नाद्यम् । अत्यन्तविप्रकृष्टतया श्रद्धामात्रगम्यत्वात् । न द्वितीयम् । अनुभववाधितत्वात् । न हि वयमयं परमाणुरयं परमाणुरिति स्वप्नेऽपि प्रतीमः । स्तम्भोऽयं कुम्भोऽयमित्येवमेव नः सदैव संवेदनोदयात् । नाप्यनुमानेन तत्सिद्धिः । अपुनामतीन्द्रियत्वेन तैः सहाविनाभावस्य कापि लिङ्गे ग्रहीतुमशक्यत्वात् ॥

(४) ज्ञानात्तत्वादी (पूर्वपक्ष) — ग्राह्य, ग्राहक, आदिसे रहित ज्ञान मात्र ही परमार्थसत् है, नोऽपि बाह्य पदार्थोंका अभाव है। हम पूछते हैं, कि परमाणुओके समूहको बाह्य पदार्थ कहते हैं, अथवा स्थूल अवयवी रूप एक पिंडको ? यदि परमाणुओके समूहको बाह्य अर्थ कहते हैं, तो यह ठीक नहीं। क्योंकि प्रत्यक्ष अथवा अनुमान प्रमाणसे परमाणु रूप बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। योगी प्रत्यक्ष अत्यंत परोक्ष है, और वह केवल श्रद्धाका ही विषय है, इस लिये योगी प्रत्यक्षसे परमाणु रूप बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। इन्द्रिय प्रत्यक्षसे भी बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता, क्योंकि इन्द्रिय प्रत्यक्षसे परमाणु रूप सूक्ष्म पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता, उससे केवल स्तंभ (खंभा) और कुंभ (घड़ा) रूप स्थूल पदार्थोंका ही ज्ञान हो सकता है। अनुमानसे भी परमाणु रूप बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता, क्योंकि परमाणु अतीन्द्रिय पदार्थ हैं, इस लिये परमाणु रूप साध्यका प्रत्यक्षसे ज्ञान न होनेके कारण, साध्यके अविनाभावी हेतुका भी ज्ञान नहीं हो सकता।

क्रिञ्च, अमी नित्या अनित्या वा स्युः । नित्याश्चेत्, क्रमेणार्थक्रियाकारिणो युगपद्वा ? न क्रमेण । स्वभावभेदेनानित्यत्वापत्तेः । न युगपत् । एकक्षण एव कृत्स्नार्थक्रियाकरणात् क्षणान्तरे तदभावादसत्त्वापत्तिः । अनित्याश्चेत्, क्षणिकाः कालान्तरस्थायिनो वा ? क्षणिकाश्चेत्, सहेतुका निर्हेतुका वा ? निर्हेतुकाश्चेत्, नित्यं सत्त्वंपसत्त्वं वा स्यात् । निरपेक्षत्वात् । अपेक्षतो हि कदाचित्कत्वम् । सहेतुकाश्चेत्, किं तेषां

स्थूलं किञ्चित् कारणं परमाणवो वा ? न स्थूलं । परमाणुरूपस्यैव बाह्यार्थस्याङ्गी-  
कृतत्वात् । न च परमाणवः ते हि सन्तोऽसन्तः सदसन्तो वा स्वकार्याणि कुर्वन्तः ।  
सन्तश्चेत्, किमुत्पत्तिक्षण एव क्षणान्तरे वा ? नोत्पत्तिक्षणे, तदानीमुत्पत्तिषात्र-  
व्यग्रत्वात् तेषाम् । अथ “ भूतिर्येषां क्रिया सैव कारणं सैव चोच्यते ” इति वच-  
नाद् भवनमेव तेषामपरोत्पत्तौ कारणमिति चेत्, एवं तर्हि रूपाणवो रसाणाम्,  
ते च तेषामुपादानं स्युः, उभयत्रभवनाविशेषात् । न च क्षणान्तरे, विनष्टत्वात् ।  
अथासन्तस्ते तदुत्पादकाः, तर्हि एकं स्वसत्ताक्षणमपहाय सदा तदुत्पत्तिमसङ्गं,  
तदसत्त्वस्य सर्वदाऽविशेषात् । सदसत्पक्षस्तु “ प्रत्येकं यो भवेदोषो द्वयोर्भावे कथं  
न सः ” इति वचनाद्विरोधाघात एव । तन्नाणवः क्षणिकाः ॥

तथा, परमाणु नित्य हैं, या अनित्य ? यदि नित्य हैं, तो क्रमसे अर्थक्रिया करते हैं,  
अथवा एक साथ ? यदि परमाणु नित्य हो कर क्रमसे अर्थक्रिया करते हैं, तो यह ठीक नहीं ।  
क्योंकि परमाणुओंमें क्रमसे अर्थक्रिया माननेमें परमाणुओंमें स्वभावका भेद मानना पड़ेगा । तथा  
परमाणुओंमें स्वभाव-भेद माननेसे परमाणुओंको नित्य नहीं कह सकते । परमाणु एक साथ भी  
अर्थक्रिया नहीं कर सकते । क्योंकि यदि परमाणु एक साथ समस्त अर्थक्रिया करने लगे,  
तो विश्वमें जो क्रम क्रमसे परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है, वह नहीं होनी चाहिये । तथा समस्त  
अर्थक्रियाके एक ही समयमें समाप्त हो जानेसे दूसरे क्षणमें अर्थक्रियाका अभाव होगा, इस लिये  
परमाणुओंका अस्तित्व ही नष्ट हो जायगा । यदि परमाणु अनित्य हैं, तो वे क्षणिक हैं, अथवा  
एक क्षणके बाद भी रहते हैं ? यदि परमाणु क्षणिक हैं, तो वे सहेतुक हैं, अथवा निर्हेतुक ?  
यदि परमाणु निर्हेतुक हैं, तो या तो परमाणुओंको सदा सत् मानना चाहिये, अथवा सदा  
असत्, क्योंकि निर्हेतुक वस्तु सदा एकसी रहती है । यदि परमाणु सहेतुक हैं, तो कोई स्थूल  
कारण परमाणुओंका हेतु है, अथवा स्वयं परमाणु ही परमाणुओंमें हेतु हैं ? यदि स्थूल पदार्थ-  
को परमाणुओंका कारण माना जाय, तो यह ठीक नहीं । क्योंकि आप स्थूल बाह्य  
पदार्थोंका अस्तित्व स्वीकार नहीं करते, कारण कि आप लोगोंने बाह्य पदार्थोंको परमाणु रूप ही  
माना है । तथा स्वयं परमाणु भी परमाणुओंमें कारण नहीं हैं । क्योंकि हम पूछते हैं, कि ये  
परमाणु सत्, असत्, अथवा सत्-असत् हो कर अपने कार्यको करते हैं ? यदि परमाणु सत्  
रूप हो कर अपने कार्यको करें, तो परमाणु उत्पत्तिके समय ही अपना कार्य करते हैं, अथवा  
उत्पत्तिके दूसरे क्षणमें ? परमाणु उत्पत्तिके समय अपना कार्य नहीं करते, क्योंकि उस समय  
परमाणु अपनी उत्पत्तिमें ही व्यग्र रहते हैं । यदि कहो, कि “ उत्पन्न होना ही क्रिया है, और  
क्रिया ही कारण है ” इस लिये परमाणुओंकी उत्पत्ति होना ही दूसरोंकी उत्पत्ति होनेमें कारण  
है, यह भी ठीक नहीं । क्योंकि यदि उत्पन्न होना ही उत्पत्तिमें कारण मान लिया जाय,  
तो रूपके परमाणुओंको रसके परमाणुओंकी उत्पत्तिमें कारण मानना चाहिये, इस लिये रूपके

परमाणुओंको रस-परमाणुओंका उपादान कारण कहना चाहिये। क्योंकि जैसे एक परमाणु न्यून उत्पन्न हो कर दूसरे परमाणुओंकी उत्पत्ति कर सकता है, वैसे ही रूप और रसके परमाणु भी साथ उत्पन्न होते हुए एक दूसरेकी उत्पत्तिमें सहायक हो सकते हैं। अतएव रूप-परमाणु और रस-परमाणुओंको अपनी अपनी उत्पत्तिमें पृथक् कारण न मान कर रूपके परमाणुओंकी रसके परमाणुओंसे उत्पत्ति माननी चाहिये। यदि कहो, कि परमाणु सत् रूप हो कर दूसरे क्षणमें अपना कार्य करते हैं, तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि परमाणु उत्पत्तिके बाद ही नष्ट हो जाते हैं। यदि कहो, कि परमाणु असत् रूप हो कर अपना कार्य करते हैं, (दूसरा पक्ष) तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि अपनी उत्पत्तिके समयको छोड़ कर सदा ही इन परमाणुओंको अपना कार्य करते रहना चाहिये। कारण कि असत् परमाणु सदा एकसे रहते हैं। तथा सत्-असत् रूप हो कर भी परमाणु कार्य नहीं करते (तीसरा पक्ष)। क्योंकि “जो दोष सत् और असत् एक एक स्वभावके अलग-अलग माननेमें कहे गये हैं, वे सब दोष सत्-असत् दोनों स्वभावोंको एक साथ माननेमें भी आते हैं।” इस लिये परमाणु सत् और असत् रूप हो कर भी अर्थ क्रिया नहीं कर सकते। अतएव परमाणु क्षणिक नहीं हैं।

नापि कालान्तरस्थायिनः । क्षणिकपक्षसहस्रयोगक्षेमत्वात् । किञ्च, अमी कियत्कालस्थायिनोऽपि किमर्थक्रियापराङ्मुखाः तत्कारिणो वा ? आद्ये स्वपुष्पवद-सत्त्वापत्तिः । उदग्निक्लये किमसद्रूपं सद्रूपमभयरूपं वा ते कार्यं कुर्युः ? असद्रूपं चेत्, शशविषाणादेरपि किं न करणम् । सद्रूपं चेत्, सतोऽपि करणेऽनवस्था । नृतीयभेदस्तु प्राग्बद्धिरोषदुर्गन्धः । तन्नाणुरूपोऽर्थः सर्वथा घटते ॥

तथा, अनित्य परमाणु एक क्षणके बाद दूसरे क्षणमें स्थित रह कर भी ( एक क्षणसे अधिक, परन्तु परिमित समय तक रहनेवाले ) अर्थ क्रिया नहीं कर सकते। क्योंकि परमाणुओंको क्षणिक मान कर अर्थक्रियाकारी माननेमें जो दोष आते हैं, वे यहाँ भी आते हैं। तथा, एक क्षणके बाद रहनेवाले परमाणु अर्थक्रिया करते हैं, अथवा नहीं ? यदि ये परमाणु अर्थक्रिया नहीं करते, तो आकाशके फूलकी तरह इन परमाणुओंका अभाव मानना चाहिये। क्योंकि अर्थक्रियाकारित्व ही वस्तुका लक्षण है। यदि एक क्षणके बाद रहनेवाले परमाणु अर्थक्रिया करते हैं, तो वह अर्थक्रिया सत् रूप है, असत् रूप, अथवा उभय रूप ? यदि परमाणुओंका कार्य असत् रूप है, तो परमाणुओंको असत् रूप गंधके सींगोंकी उत्पत्तिमें भी कारण होना चाहिये। यदि यह कार्य सत् रूप है, तो इसका यह अर्थ हुआ, कि जो कार्य पहलेसे मौजूद था, उस कार्यको ही परमाणुओंने किया है। अतएव इस मान्यतामें अनवस्था दोष आता है। अतएव सत् और असत् रूप कार्यके न बननेसे सत्-असत् रूप कार्य भी नहीं बन सकता। अतएव परमाणु बाह्य पदार्थ नहीं हो सकते।

नापि स्थूलावयविरूपः । एकपरमाण्वासिद्धौ ऋथमनेकतात्सिद्धिः । तदभावे च तत्प्रचयरूपः स्थूलावयवी बाह्यमात्रम् । किञ्च, अयमनेकावयववाधार इष्यते । ते चावयवा यदि विरोधिनः, तर्हि नैकः स्थूलावयवी, विरुद्धधर्माध्यासात् । अविरोधिनश्चेत्, प्रतीतिवाधः । एकस्मिन्नेव स्थूलावयविनि चलाचलरक्तारक्तवृत्तानावृत्तादिविरुद्धावयवानामुपलब्धेः । अपि च, असौ तेषु वर्तमानः कात्स्न्येन एकदेशेन वा वर्तते ? कात्स्न्येन वृत्तात्रैकस्मिन्नेवावयवे परिसमाप्तत्वाद्नेकावयववृत्तित्वं न स्यात् । प्रत्ययवयवं कात्स्न्येन वृत्तौ चावयविवहुत्वापत्तेः । एकदेशेन, वृत्तौ च तस्य निरंशत्वाभ्युपगमविरोधः । सांज्ञत्वे वा तेऽज्ञास्ततो भिन्नाः, अभिन्ना वाः ? भिन्नत्वे पुनरप्यनेकांशवृत्तेरेकस्य, कात्स्न्यैकदेशत्रिकल्पानतिक्रमादनवस्था । अभिन्नत्वं न कैचिदंशाः स्युः ॥

बाह्य पदार्थोंको स्थूल अवयवी रूपः भी स्वीकार नहीं कर सकते । क्योंकि जब एक परमाणु रूप बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि नहीं होती, तो अनेक परमाणु रूप बाह्य पदार्थोंकी कैसे सिद्धि हो सकती है ? अतएव परमाणु रहित बाह्य पदार्थोंको परमाणुओंके समूह रूप कहना केवल कथन मात्र है । तथा, अनेक परमाणु रूप बाह्य पदार्थ परस्पर विरोधी हैं, या अविरोधी ? यदि ये परमाणु परस्पर विरोधी हैं, तो इन विरुद्ध धर्मोंवाले परमाणुओंसे एक स्थूल अवयवी पदार्थ नहीं बन सकता । यदि इन परमाणुओंको परस्पर अविरोधी मानो, तो यह अनुभवके विरुद्ध है, क्योंकि हमें प्रत्यक्षसे एक ही स्थूल अवयवीमें चल, अचल, रक्त, अरक्त, आवृत, अनावृत आदि विरुद्ध धर्म देखनेमें आते हैं । तथा अवयवी अवयवोंमें सम्पूर्ण रूपसे रहता है, अथवा एक देशसे ? यदि अवयवी अवयवोंमें सम्पूर्ण रूपसे रहते हैं, तो सम्पूर्ण अवयवीके एक अवयवमें समाप्त हो जानेसे अवयवी अनेक अवयवोंमें नहीं रह सकता । यदि अवयवी अनेक अवयवोंमें सम्पूर्ण रूपसे रहे भी, तो अनेक अवयवी मानने पड़ेंगे । यदि अवयवी अवयवोंमें एक देशसे रहे, तो अवयवमें अंशोंकी कल्पना होनेसे उसे निरंश एक अवयवी नहीं कह सकते, परन्तु अवयवी निरंश होता है । यदि कहो, कि अवयवी अंश सहित हो कर अवयवोंमें रहता है, तो ये अंश अवयवोंसे भिन्न हैं, या अभिन्न ? यदि अंश अवयवसे भिन्न हैं, तो फिर प्रश्न होगा, कि अवयवी अवयवोंमें सम्पूर्ण रूपसे रहते हैं, अथवा एक देशसे, इस तरह अनवस्था माननी पड़ेगी । यदि अंश अवयवसे अभिन्न हैं, तो अवयवोंको छोड़ कर अवयवीके अंशोंका पृथक् अस्तित्व नहीं मान सकते ।

इति नास्ति बाह्योऽर्थः कश्चित् । किन्तु ज्ञानमेवेदं सर्वं नीलाद्याकारेण प्रतिभाति । बाह्यार्थस्य जडत्वेन प्रतिभासायोगात् । यथोक्तम् “स्वाकारबुद्धिजनका दृश्या नेन्द्रियगोचराः” । अलङ्कारकारेणाप्युक्तम्—

“ यदि संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ।

न चेत् संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ॥ ”

यदि बाह्योऽर्थो नास्ति, किंविषयस्तर्ह्ययं घटपटादिप्रतिभासः इति चेत्; ननु निरालम्बन एवायमनादिवितथवासनाप्रवर्तितः, निर्विषयत्वात्, आकाशकेशज्ञानवत्, स्वप्नज्ञानवद् वेति । अत एवोक्तम्—

“ नान्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवोऽपरः ।

ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात् स्वयं सैव प्रकाशते ॥

बाह्यो न विद्यते ह्यर्थो यथा बालैर्विकल्प्यते ।

वासनाच्छुद्धितं चित्तमर्थाभासे प्रवर्तते ” ॥ इति ॥

अतएव बाह्य पदार्थोको स्थूल अवयवी रूप अथवा परमाणु रूप नहीं कह सकते । किन्तु जो कुछ नील, पीत आदि रूप दृष्टिगोचर होता है, वह सब ज्ञान रूप ही है । बाह्य पदार्थोका प्रतिभास नहीं हो सकता, क्योंकि बाह्य पदार्थ जड़ हैं । कहा भी है, “ ज्ञानके गोचर दृश्य-पदार्थ बुद्धिको पदार्थोकार उत्पन्न करते हैं । ” प्रमाणवार्तिकालंकारके कर्ता प्रज्ञाकरपुत्रने भी कहा है, “ यदि नीलका प्रतिभास होता है, तो उसे बाह्य पदार्थ कैसे कह सकते हैं ? यदि नीलका प्रतिभास नहीं होता, तो उसे बाह्य पदार्थ नहीं कह सकते ? ” अर्थात् यदि नीलका प्रतिभास होता है, तो उसे ज्ञान रूप ही मानना चाहिये, और यदि उसका प्रतिभास नहीं होता, तो उसे बाह्य पदार्थ नहीं कह सकते । शंका—यदि बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है, तो घट, पट आदिका ज्ञान कैसे होता है ? समाधान—जिस प्रकार बाह्य आलंबनके विना आकाशमें केशका ज्ञान होता है, अथवा स्वप्नावस्थामें स्वप्न-ज्ञान होता है, वैसे ही अनादि कालकी अविद्या-वासनाके कारण बाह्य पदार्थोके आलम्बनके विना ही घट, पट आदि पदार्थोका ज्ञान होता है । इसीलिये कहा है, “ बुद्धिमें प्रतिभासित होनेवाला पदार्थ ( अनुभाष्य ) बुद्धिके अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं है, इसी तरह अनुभव भी बुद्धिके अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं है । ग्राह्य ( अनुभाष्य ) और ग्राहक ( अनुभव ) के अभिन्न होनेसे स्वयं बुद्धि ही ग्राह्य-ग्राहक रूपसे प्रतिभासित होती है । मूर्ख लोगोंद्वारा कल्पित बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है । अनादि कालकी अविद्याकी वासनाके कारण ही चित्त ( बुद्धि ) नाना रूप प्रतिभासित होता है । ”

तदेतत्सर्वमवधम् । ज्ञानमिति हि क्रियाशब्दः ततो ज्ञायतेऽनेनेति ज्ञानं, ज्ञप्तिर्वा ज्ञानमिति । अस्य च कर्मणा भाष्यं निर्विषयाया ज्ञप्तेरघटनात् । न चाकाश-केशादौ निर्विषयमपि दृष्टं ज्ञानमिति वाच्यम् । तस्याप्येकान्तेन निर्विषयत्वाभावात् । न हि सर्वथागृहीतसत्यकेशज्ञानस्य तत्प्रतीतिः । स्वप्नज्ञानमप्यनुभूतदृष्टाद्यर्थविषयत्वान्न निरालम्बनम् । तथा च महाभाष्यकारः—

“अणुहूयदिद्विचिंतिय सुयपयइविचारदेवयापूवा ।

सुमिणस्य निमिचाइं पुण्णं पावं च गाभावो ”

यच्च ज्ञानविषयः स बाह्योऽर्थः । भ्रान्तिरियमिति चेत् चिरं जीव । भ्रान्तिर्हि मुख्येऽर्थे क्वचिद् दृष्टे सति करणापाटवादिनान्यत्र विपर्यस्तग्रहणे प्रसिद्धा । यथा भुक्तौ रजतभ्रान्तिः । अर्थक्रियासमर्थेऽपि वस्तुनि यदि भ्रान्तिरुच्यते तर्हि प्रलीनाभ्रान्ता-भ्रान्तव्यवस्था । तथा च सत्यमेतद्वचः—

“आशामोदकतृप्ता ये ये चास्वादितमोदकाः ।

रसवीर्यविपाकादि तुल्यं तेषां प्रसज्यते ” ॥

उत्तरपक्ष—यह ठीक नहीं है । ज्ञान शब्द क्रियाका द्योतक है । जिसके द्वारा जाना जाय, अथवा जानने मात्रको ज्ञान कहते हैं । ज्ञान ( क्रिया ) के कोई कर्म अवश्य होना चाहिये, क्योंकि ज्ञान निर्विषय नहीं होता । यदि आकाशमें निर्विषय केश-ज्ञानकी तरह मिथ्या ज्ञानको ही ज्ञानका विषय मानो, तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि आकाशमें केश-ज्ञान भी एकान्त रूपसे निर्विषय नहीं है । कारण कि जिसने कमी वास्तविक केशोंका ज्ञान नहीं किया है, उसे आकाशमें मिथ्या केश-ज्ञान नहीं हो सकता । इसी प्रकार स्वप्नमें भी जाग्रत् दृश्यां अनुभूत पदार्थोंका ही ज्ञान होता है, इस लिये स्वप्न-ज्ञान भी सर्वथा निर्विषय नहीं है । महाभाष्यकार जिनमद्भागि क्षमाश्रमणने भी कहा है, “अनुभव किये हुए, देखे हुए, विचारे हुए, सुने हुए पदार्थ, वात, पित्त आदि प्रकृतिके विकार, दैविक और जल-प्रधान देश स्वप्नमें कारण होते हैं । सुख-निद्रा आनेसे पुण्य रूप, और सुख-निद्रा न आनेसे पाप रूप स्वप्न दिखाई देते हैं । वास्तवमें स्वप्न सर्वथा अवस्तु रूप नहीं हैं । ” तथा, ज्ञानका विषय ही बाह्य अर्थ है । यदि कहो, कि ज्ञानमें प्रतिभासित होनेवाले पदार्थ भ्रम रूप हैं, तो यह बहुत ठीक है, क्योंकि यथार्थ पदार्थको देखनेपर इन्द्रियोंमें रोग आदि हो जानेके कारण ही चांदीमें सीपके ज्ञानकी तरह, पदार्थोंमें भ्रम रूप ज्ञान होता है । यदि अर्थक्रिया करनेवाले पदार्थोंमें भी भ्रान्ति स्वीकार की जाय, तो भ्रान्त और अभ्रान्त ज्ञानकी व्यवस्था नहीं बन सकती । इस लिये “मनके लड्ड खानेवालोंको और यथार्थ लड्डुओंका स्वाद चलनेवालोंको लड्डुओंके रस, वीर्य, विपाक आदिका समान फल मिलना चाहिये । ”

न चामून्यर्यदूषणानि स्याद्वादिनां वाधां विदधते । परमाणुरूपस्य स्थूल-तत्रविरूपस्य चार्थस्याङ्गीकृतत्वात् । यच्च परमाणुपक्षखण्डनेऽभिहितं प्रमाणाभावा-दिति । तदसत् । तत्कार्याणां घटादीनां प्रत्यक्षत्वे तेषामपि कथञ्चित् प्रत्यक्षत्वं योगि-प्रत्यक्षेण च साक्षात्प्रत्यक्षत्वमवसेयम् । अनुपलब्धिस्तु सौक्ष्म्यात् । अनुमानादपि

१ छाया-अनुभूतदृष्टचिन्तितश्रुतप्रकृतिविकारदैविकानूपाः वा । स्वप्नस्य निमित्तानि पुण्यं पाप च नामाक्षः ॥  
जिनमद्भागि क्षमाश्रमणः विशेषावश्यकमाये १७०३ ।

तत्सिद्धिः । यथा सन्ति परमाणवः, स्थूलावयविनिष्पत्त्यन्यथानुपपत्तेः, इत्यन्तर्व्याप्तिः । न चाणुभ्यः स्थूलोत्पाद इत्येकान्तः । स्थूलादपि सूत्रपटलादेः स्थूलस्य पटादेः प्रादुर्भावविभावात् । आत्माकाशादेरपुद्गलत्वकक्षीकाराच्च । यत्र पुनरणुभ्यस्तदुत्पत्तिस्तत्र तत्कालादिसामग्रीसव्यपेक्षक्रियावशात् प्रादुर्भूतं संयोगातिशयमपेक्ष्येयमवितथैव ॥

तथा, आप लोगोंने ज्ञानाद्वैतका प्रतिपादन करते हुए जो परमाणु रूप और स्थूल अवयवी रूप बाह्य पदार्थोंका खण्डन किया, उससे स्याद्वादियोंके सिद्धांतमें कोई बाधा नहीं आती । क्योंकि जैन लोगोंने परमाणु और स्थूल अवयवी दोनों रूप बाह्य पदार्थोंको स्वीकार किया है । तथा, परमाणुओंके अस्तित्वमें प्रमाणका अभाव बताना भी ठीक नहीं । क्योंकि परमाणुओंके कार्य घट आदिका प्रत्यक्ष होनेसे घट आदिके कारण रूप परमाणुओंका भी कथंचित् प्रत्यक्ष मानना चाहिये । क्योंकि योगी प्रत्यक्षसे परमाणुओंका साक्षात् प्रत्यक्ष भी होता है । हम लोगोंको परमाणुओंके सूक्ष्म होनेसे ही उनका प्रत्यक्ष नहीं होता । तथा 'परमाणुओंके अस्तित्वके बिना घट आदि स्थूल अवयवीकी उत्पत्ति नहीं हो सकती' ( सन्ति परमाणवः स्थूलावयविनिष्पत्त्यन्यथानुपपत्तेः ) इस अनुमानसे परमाणुकी सिद्धि होती है । स्थूल पदार्थोंकी परमाणुओंसे ही उत्पत्ति होती है, यह कोई एकान्त नियम हम लोग नहीं मानते । क्योंकि स्थूल तन्तु आदिसे भी स्थूल पट आदिकी उत्पत्ति देवी जाती है, तथा आत्मा और आकाश आदि भी पुद्गल-परमाणुओंसे उत्पन्न नहीं होते । अतएव 'स्थूल पदार्थोंकी उत्पत्ति परमाणुओंसे होती है' इसका यहाँ अभिप्राय है, कि परमाणुओंका काल आदि क्रियाके साथ संबंध होनेसे परमाणुओंसे स्थूल अवयवी उत्पन्न होते हैं ।

यदपि किञ्चायमनेकावयवाधार इत्यादि न्यगादि, तत्रापि कथञ्चिद्विरोध्यनेकावयवाविष्वग्भूतवृत्तिरवयव्यभिधीयते । तत्र च यद्विरोध्यनेकावयवाधारतार्यां विरुद्धधर्माध्यासनमभिहितं तत्कथञ्चिदुपेयत एव तावत् । अवयवात्मकस्य तस्यापि कथञ्चिदनेकरूपत्वात् । यच्चोपन्यस्तम्, अपि च असौ तेषु वर्तमानः कात्स्न्येनैकदेशेन वा वर्ततेत्यादि । तत्रापि विकल्पद्वयानभ्युपगम एवोत्तरम् । अविष्वग्भावेनावयविनोऽवयवेषु वृत्तेः स्वीकारात् ॥

तथा, आप लोगोंने जो कहा, कि 'अवयवी अनेक अवयवोंके आश्रयसे हैं, अथवा एक अवयवके' सो हम लोगोंके अनुसार प्रत्येक अवयवी अनेक अवयवोंमें अभेद रूपसे रहता है, इस लिये अवयवी और अवयवोंका सर्वथा विरोध न मान कर कथंचित् विरोध ही मानना चाहिये । अतएव अवयवीको कथंचित् एक, और कथंचित् अनेक मानना ज्ञाहिये । तथा आप लोगोंने जो प्रश्न किया था, 'कि अवयवी अवयवोंमें सम्पूर्ण रूपसे रहता है, अथवा



एक देशसे, ' सोहम दोनों विकल्पोंको नहीं मानते । हमारे मतके अनुसार अवयव अवयवोंमें अमेद रूपसे रहता है ।

किञ्च, यदि बाह्योऽर्थो नास्ति, किमिदानीं नियताकारं प्रतीयते । नील-  
मेतत् इति विज्ञानाकारोऽयमिति चेत् । न । ज्ञानाद् बहिर्भूतस्य संवेदनात् । ज्ञानाकार-  
त्वे तु अहं नीलम् इति प्रतीतिः स्यान्न तु इदं नीलम् इति । ज्ञानानां प्रत्येकमा-  
कारभेदात् कस्यचित् 'अहम्' इति प्रतिभासः, कस्यचित् 'नीलमेतत्' इति चेत् । न ।  
नीलाद्याकारवदहमित्याकारस्य व्यवस्थितत्वाभावात् । तथा च यदेकेनाहमिति प्रती-  
यते तदेवापरेण त्वमिति प्रतीयते । नीलाद्याकारस्तु, व्यवस्थितः, सर्वैरप्येकरूपतया  
ग्रहणात् । भक्षितहृत्पूरादिभिस्तु यद्यपि नीलादिकं पीतादितया गृह्यते, तथापि तेन न  
व्यभिचारः, तस्य भ्रान्तत्वात् । स्वयं स्वस्य संवेदनेऽहमिति प्रतिभास इति चेत्,  
ननु किं परस्यापि संवेदनमस्ति । कथमन्यथा स्वशब्दस्य प्रयोगः । प्रतियोगिशब्दो  
ह्ययं परमपेक्षमाण एव प्रवर्तते । स्वरूपस्यापि भ्रान्त्या भेदप्रतीतिरिति चेत्, हन्त  
प्रत्यक्षेण प्रतीतो भेदः कथं न वास्तवः ॥

तथा, यदि ' बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है ' तो वास्तविक नील  
पदार्थके बिना हमें नीलका निश्चित ज्ञान नहीं हो सकता । यदि कहो, कि नील  
आदि सम्पूर्ण बाह्य पदार्थ ज्ञानके आकार ही प्रतिभासित होते हैं, तो यह ठीक नहीं ।  
क्योंकि हमें ज्ञानसे बाह्य पदार्थोंका ज्ञान होता है । यदि पदार्थोंका ज्ञानके आकार ही  
ज्ञान हो, तो ' यह पदार्थ नील है ' ऐसा ज्ञान न हो कर ' मैं नील हूँ ' यह ज्ञान होना  
चाहिये । शंका—प्रत्येक ज्ञानका आकार भिन्न भिन्न होता है, इस लिये कहीं ' मैं नील  
हूँ ' ऐसा ज्ञान होता है, और कहीं, ' यह पदार्थ नील है ' ऐसा ज्ञान होता है ।  
अतएव बाह्य और अंतरंग दोनों पदार्थ ज्ञानाकार होते हैं । समाधान—यह ठीक नहीं ।  
क्योंकि जिस प्रकार नील आकार व्यवस्थित है, वैसे ' अहम् ' आकार व्यवस्थित नहीं  
है । कारण कि जो मेरे लिये ' अहं ' है, वह दूसरेके लिये ' त्वं ' है । परन्तु नील आकार  
व्यवस्थित है, क्योंकि वह सब लोगोंके अनुभवमें एक रूपसे ही आता है । यदि कहो, कि  
पित्त उत्पन्न करनेवाले धतूरेको खा लेनेसे नील पदार्थ भी पीत रूप प्रतिभासित  
होता है, इस लिये नील आकार सब लोगोंके अनुभवमें एकसा नहीं आता । यह भी ठीक  
नहीं । क्योंकि नीलका पीत रूप प्रतिभासित होना भ्रान्त है । रोग रहित मनुष्योंको नील  
सदा नील रूप ही प्रतिभासित होता है । स्वयंको अपने आपका ज्ञान होनेसे  
' अहं ' का प्रतिभास होता है, यह आपका कथन तभी सत्य माना जा सकता है, जब  
आप अपने अतिरिक्त दूसरेका भी संवेदन मानते हों । ' स्व ' शब्द प्रतियोगी शब्द है ।

१ हृत्पूरः पित्तरोगकरः फलविशेषस्तद्भक्षणेन पित्तपीतिभ्रां सर्वे पदार्थाः पीता इव भासन्ते ।

अतएव स्व शब्दसे पर शब्दका भी ज्ञान होता है। यदि कहो, कि स्व शब्दमें पर रूप भेदका ज्ञान होता है, वास्तवमें स्व और परमें कोई भेद नहीं है, तो खेद है, कि आप लोग प्रत्यक्षसे दिखाई देनेवाले स्व और पर, अंतर और बाह्यके भेदको भी वास्तविक नहीं मानना चाहते।

भ्रान्तं प्रत्यक्षमिति चेत्, ननु कुत एतत् । अनुमानेन ज्ञानार्थयोरभेदसिद्धिरिति चेत्, किं तदनुमानेमिति पृच्छामः । यद्येन सह नियमेनोपलभ्यते तत् ततो न भिद्यते, यथा संबन्धादसंबन्धः । नियमेनोपलभ्यते च ज्ञानेन संहार्य इति व्यापकानुपलब्धिः । प्रतिषेध्यस्य ज्ञानार्थयोर्भेदस्य व्यापकः सहोपलम्भानियमस्तस्यानुपलब्धिः । भिन्नयोर्नीलपीतयोर्युगपदुपलम्भनियमाभावात् । इत्यनुमानेन तयोर्भेदसिद्धिरिति चेत् ॥

वौद्ध—स्व और परके भेदको बतानेवाला प्रत्यक्ष भ्रान्त है। क्योंकि अनुमानसे ज्ञान और पदार्थका अभेद सिद्ध होता है। ' जो जिसके साथ उपलब्ध होता है, वह उससे भिन्न नहीं होता। जैसे यथार्थ चन्द्रमा भ्रान्त चन्द्रमाके साथ उपलब्ध होता है, अतएव भ्रान्त चन्द्रमा यथार्थ चन्द्रमासे भिन्न नहीं है। इसी प्रकार ज्ञान और पदार्थ एक साथ पाये जाते हैं, अतएव ज्ञान पदार्थसे भिन्न नहीं हैं ' इस व्यापकानुपलब्धि अनुमानसे ज्ञान और पदार्थका अभेद सिद्ध होता है। प्रतिषेध्य ( साध्यसे विपरीत ) व्यापककी अनुपलब्धिको व्यापकानुपलब्धि कहते हैं। यहां पर ज्ञान और पदार्थके भेद रूप ( नील और पीत परस्पर भिन्न हैं, इस लिये एक साथ उपलब्ध ( सहोपलब्ध ) नहीं होते ) प्रतिषेध्यका सहोपलम्भ अनियम व्यापक है। यह सहोपलम्भ अनियम ज्ञान और पदार्थके साथ न पाये जानेको सिद्ध नहीं करता। इस लिये ज्ञान और पदार्थके सहोपलम्भ अनियम व्यापकके न पाये जानेसे ज्ञान और पदार्थका भेद रूप व्याप्य भी सिद्ध नहीं होता। इस लिये ज्ञान और पदार्थ परस्पर अभिन्न हैं।

न । संदिग्धानैकान्तिकत्वेनास्यानुमानाभासत्वात् । ज्ञानं हि स्वपरसंवेदनम् । तत्परसंवेदनतामात्रेणैव नीलं शुक्लान्ति, स्वसंवेदनतामात्रेणैव च. नीलबुद्धिम् । तदेवमनयोर्थ्युगपद् ग्रहणात्सहोपलम्भनियमोऽस्ति अभेदश्च नास्ति । इति सहोपलम्भनियमरूपस्य हेतोर्विषाद् व्यावृत्तेः संदिग्धत्वात् संदिग्धानैकान्तिकत्वम् । असिद्धश्च सहोपलम्भनियमः । नीलमेतत् इति वहिर्मुखतयाऽर्थानुभूयमाने तदानीमेवान्तरस्य नीलानुभवस्याननुभवात्, इति कथं प्रत्यक्षस्यानुमानेन ज्ञानार्थयोरभेदसिद्ध्या भ्रान्तत्वम् । अपि च, प्रत्यक्षस्य भ्रान्तत्वेनावधिगतविषयत्वादनुमानस्यात्मलाभः, लब्धात्मके चानुमाने प्रत्यक्षस्य भ्रान्तत्वम्, इत्यन्यान्वाश्रयदोषोऽपि

दुर्निवारः । अर्थाभावे च नियतदेशाधिकरणा प्रतीतिः कुतः । न हि तत्र विचक्षितदेशेऽ-  
यमारोपयितव्यो नान्यत्रेत्यस्ति नियमहेतुः ॥

जैन—यह ठीक नहीं है । ( क ) क्योंकि यह अनुमान संदिग्धानैकांतिक हेत्वाभास है ( जिस हेतुका साध्यसे विरुद्ध धर्मके साथ रहना संभव हो ) । क्योंकि जहां सहोपलंभ है, वहां अमेदकी सिद्धि नहीं होती । ज्ञान अपने आपको और पर पदार्थोंको जानते समय नीलको और नील-ज्ञानको जानता है । नील और नील-ज्ञान दोनोंका एक साथ ज्ञान होनेसे उनमें सहोपलंभ नियम है, परन्तु नील और नील-ज्ञानमें सहोपलंभ नियम होनेपर भी अमेद नहीं पाया जाता । क्योंकि नील और नील ज्ञान अभिन्न नहीं हैं । अतएव सहोपलंभ नियम और अमेदकी व्याप्ति नहीं बनती । इस लिये ज्ञान और पदार्थमें अमेद बतानेके लिये बौद्ध लोगोंने जो सहोपलंभ नियम हेतु दिया था, वह अमेद रूप साध्यसे विपरीत भेदमें रहनेसे संदेहात्मक होनेके कारण संदिग्धानैकांतिक हेत्वाभास है । ( ख ) सहोपलंभ नियम हेतु असिद्ध हेत्वाभास भी है, क्योंकि हेतु पक्षमें नहीं पाया जाता । कारण कि ज्ञान और पदार्थमें ही अमेदकी सिद्धि नहीं होती । 'यह नील है' इस प्रकार पदार्थका बाह्य रूप ज्ञान होनेपर उसी समय अंतरंग नील-ज्ञानका अनुभव नहीं होता । क्योंकि दोनों ज्ञानोंकी उत्पत्तिमें समयका अंतर पड़ता है । अतएव ज्ञान और पदार्थके भेदको सिद्ध करनेवाले प्रत्यक्षको अनुमान द्वारा आन्त नहीं ठहराया जा सकता । ( ग ) यदि प्रत्यक्षका आन्तपना सिद्ध हो, तो अनुमानका विषय अबाधित सिद्ध हो, तथा अनुमानका विषय अबाधित सिद्ध हो, तो प्रत्यक्षका आन्तपना सिद्ध हो, इस प्रकार अनुमान और प्रत्यक्षके परस्पर अन्योन्याश्रित होनेसे अन्योन्याश्रय दोष आता है । इस लिये प्रत्यक्ष अथवा अनुमानसे भी ज्ञान और पदार्थमें अमेद सिद्ध नहीं होता । तथा, यदि बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है, तो पदार्थोंके निश्चित स्थानकी प्रतीति नहीं होनी चाहिए । इस लिये यह वस्तु इसी स्थानपर है, अन्यत्र नहीं, यह नियम नहीं बन सकता ।

वासनानियमात्तदारोपनियम इति चेत् । न । तस्या अपि तद्देशनियमकारणा-  
भावात् । सति ह्यर्थसद्भावे यद्देशोऽर्थस्तद्देशोऽनुभवः तद्देशा च तत्पूर्विका वासना ।  
बाह्यार्थाभावे तु तस्याः किंकृतो देशनियमः ॥

विज्ञानवादी बौद्ध—हम लोग वासनासे प्रतिनियत स्थानमें रहनेवाले पदार्थोंका ज्ञान करते हैं । वटके प्रतिनियत स्थानमें रहनेसे उस स्थानका स्वतंत्र अस्तित्व सिद्ध नहीं होता, परन्तु हम वासनाके द्वारा अमुक पदार्थके अमुक स्थानमें स्थित रहनेका ज्ञान करते हैं । अतएव बाह्य पदार्थोंका ज्ञान हमारी वासनाके कारण होता है, वास्तवमें बाह्य पदार्थ स्वतंत्र वस्तु नहीं हैं । जैन—यह ठीक नहीं । क्योंकि हम वासनासे प्रतिनियत स्थानका ज्ञान नहीं कर सकते । बाह्य पदार्थोंके होनेपर ही जिस स्थानमें पदार्थोंका अस्तित्व होता है, उसी जगह

पदार्थोंका अनुभव होता है, और इस अनुभवसे वासना उत्पन्न होती है। अतएव यदि बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है, तो प्रतिनियत स्थानका कोई नियम नहीं बन सकता।

अथास्ति तावदारोपनियमः । न च कारणविशेषमन्तरेण कार्यविशेषो घटते । बाह्यश्चार्थो नास्ति । तेन वासनानामेव वैचित्र्यं तत्र हेतुरिति चेत्, तद्वासनावैचित्र्यं बोधाकारादन्यत्, अनन्यद्वा । अनन्यच्चेत् । बोधाकारस्यैकत्वात्कस्तासां परस्परतो विशेषः । अन्यच्चेत् । अर्थे कः प्रद्वेषः, येन सर्वलोकप्रतीतिरपह्नयते । तदेवं सिद्धो ज्ञानार्थयोर्भेदः ॥

विज्ञानवादी—वास्तवमें बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है। पदार्थोंके नाना रूप ज्ञान करनेमें वासना-वैचित्र्य ही कारण है। जैन—हम पूछते हैं, कि यह वासना-वैचित्र्य ज्ञानसे भिन्न है, अथवा अभिन्न? यदि वासना-वैचित्र्य ज्ञानसे अभिन्न है, तो वासनानोंमें वैचित्र्य नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान एक है, इस लिये उसमें वैचित्र्य संभव नहीं। यदि वासना-वैचित्र्य ज्ञानसे भिन्न है, तो अन्य बाह्य पदार्थोंका अस्तित्व माननेमें ही क्या दोष है, तथा ज्ञान और वासनाको अलग अलग माननेसे आप लोगोंके ज्ञानाद्वैतकी सिद्धि नहीं होती। इस लिये वासना-वैचित्र्यको न मान कर आप लोगोंको अर्थ-वैचित्र्य स्वीकार करना चाहिये। अतएव ज्ञान और पदार्थ परस्पर भिन्न हैं।

तथा च प्रयोगः । विवादाध्यासितं नीलादि ज्ञानाद्वयतिरिक्तं, विरुद्धधर्माध्यस्तत्वात् । विरुद्धधर्माध्यासश्च ज्ञानस्य शरीरान्तः, अर्थस्य च बहिः । ज्ञानस्यापरकाले, अर्थस्य च पूर्वकाले वृत्तिमत्त्वात् । ज्ञानस्यात्मनः सकाशात्, अर्थस्य च स्वकारणेभ्य उत्पत्तेः । ज्ञानस्य प्रकाशरूपत्वात्, अर्थस्य च जडरूपत्वादिति । अतो न ज्ञानाद्वैतेऽभ्युपगम्यमाने बहिरनुभूयमानार्थप्रतीतिः कथमपि सङ्गतिमङ्गति । न च दृष्टमपह्नोतुं शक्यमिति ॥

अतएव नील, पीत आदि ज्ञानसे भिन्न हैं। क्योंकि नील, पीत आदिमें और ज्ञानमें परस्पर विरोधी गुण पाये जाते हैं। ज्ञान अंतरंग है, ज्ञेय बाह्य है; ज्ञान ज्ञेयके पश्चात् उत्पन्न होता है, ज्ञेय ज्ञानके पहले भी रहता है; ज्ञान आत्मासे उत्पन्न होता है, ज्ञेय अपने अपने कारणोंसे उत्पन्न होते हैं; ज्ञान प्रकाश रूप है, ज्ञेय पदार्थ जड़ रूप हैं, अतएव ज्ञान और ज्ञेय परस्पर विरोधी हैं। इस लिये ज्ञानाद्वैतके स्वीकार करनेपर बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता। परंतु बाह्य पदार्थोंका निषेध नहीं किया जा सकता।

अत एवाह स्तुतिकारः न संविदद्वैतपथेऽर्थसंवित् इति । सम्यगवैपरीत्येन विद्यतऽवगम्यते वस्तुस्वरूपमनयेति संवित् । स्वसंवेदनपक्षे तु संवेदनं संवित् ज्ञानम्, तस्या अद्वैतम् द्वयोर्भावो द्विता, द्वितैव द्वैतं, प्रज्ञादित्वात् स्वाधिकेऽणि । न

द्वैतमद्वैतम्, बाह्यार्थप्रतिलेपादेकत्वं । संविदद्वैतं ज्ञानमेवैकं तात्त्विकं न बाह्योऽर्थ  
इत्यभ्युपगम्यत इत्यर्थः । तस्य पन्थाः मार्गः संविदद्वैतपथस्तस्मिन् ज्ञानाद्वैतवादपक्ष  
इति यावत् । किमित्याह । नार्थसंविद् । येयं वहिर्मुखतयार्थप्रतीतिः साक्षादनुभूयते  
सा न घटते इत्युपस्कारः । एतच्चानन्तरमेव भावितम् ॥

अतएव हेमचंद्र आचार्यने कहा है, कि 'ज्ञानाद्वैतके स्वीकार करनेपर पदार्थोंका ज्ञान  
नहीं हो सकता' (न संविदद्वैतपथेऽर्थसंविद्) जिससे यथार्थ रीतिसे वस्तुका ज्ञान हो, उसे  
ज्ञान (संविद्) कहते हैं। बाह्य पदार्थोंका निषेध करके केवल एक ज्ञानका अस्तित्व  
स्वीकार करना ज्ञानाद्वैत है। इस ज्ञानाद्वैतके माननेपर पदार्थोंकी बाह्य रूपसे प्रतीति  
नहीं हो सकती।

एवं च स्थिते सति किमित्याह । विलूनशीर्षं सुगतेन्द्रजालम् इति । सुगतो  
भायापुत्रस्तस्य सम्बन्धि तेन परिकल्पितं क्षणक्षयादि वस्तुजातम् । इन्द्रजालमिवेन्द्रजालं ।  
मतिव्यामोहविधातृत्वात् । सुगतेन्द्रजालं सर्वमिदं विलूनशीर्षम् । पूर्वं विलूनं पश्चात्  
शीर्षं विलूनशीर्षम् । यथा किञ्चित् तृणस्तम्बादि विलूनमेव शीर्यते विनश्यति, एवं  
तत्कल्पितमिदमिन्द्रजालं तृणमायं धारालयुक्तिशक्तिशक्त्या छिन्नं सद्विशीर्यत इति ।  
अथवा यथा निपुणेन्द्रजालिककल्पितमिन्द्रजालमवास्तवतत्तद्वस्त्वद्भुततोपदर्शनेन तथा-  
विधं बुद्धिदुर्विदग्धं जनं विमतार्यं पश्चादिन्द्रधनुरिव निरवयवं विलूनशीर्षितां कलयति,  
तथा सुगतपरिकल्पितं तत्तत्प्रमाणतत्तत्फलाभेदक्षणक्षयज्ञानार्थहेतुकत्वज्ञानाद्वैताभ्युपग-  
मादि सर्वं प्रमाणानभिन्नं लोकं व्यामोहयमानमपि युक्त्या विचार्यमाणं विशरौरस्तामेव  
सेवत इति । अत्र च सुगतशब्द उपहासार्थः । सौगता हि शोभनं गतं ज्ञानमस्येति  
सुगतं इत्युच्यन्ति । ततश्चाहो तस्य शोभनज्ञानता, येनेत्यमयुक्तियुक्तमुक्तम् ॥ इति  
काव्यार्थः ॥ १६ ॥

अतएव 'सम्पूर्ण पदार्थ क्षणस्थायी हैं,' 'ज्ञान और पदार्थ परस्पर अभिन्न हैं' आदि  
भाषाके पुत्र बुद्धके सिद्धांत बुद्धिमें भ्रम उत्पन्न करनेवाले होनेके कारण इन्द्रजालकी तरह  
विशीर्ण हो जाते हैं। जिस प्रकार वाजीगरका इन्द्रजाल मिथ्या होनेसे थोड़े समयके लिये  
अद्भुत अद्भुत वस्तुओंका प्रदर्शन करके मोले लोगोंको ठग कर इन्द्रधनुषकी तरह विर्लान  
हो जाता है, उसी प्रकार 'प्रमाण और फल अभिन्न हैं,' 'सब पदार्थ क्षणिक हैं,'  
'ज्ञान और पदार्थमें परस्पर अमेद है' आदि सिद्धान्तोंसे मोले प्राणियोंको व्यामोहित करनेवाले  
बुद्धके सिद्धांत युक्तियोंसे जर्जरित हो जाते हैं। यह श्लोकका अर्थ है।

भावार्थ—इस कारिकामें बौद्धोंके चार सिद्धान्तोपर विचार किया गया है।  
**बौद्ध—(१)** प्रमाण और प्रमिति अभिन्न हैं। क्योंकि ज्ञान ही प्रमाण और प्रमाणका फल है, कारण कि वह अधिगम रूप है। ज्ञानसे पदार्थ जाने जाते हैं, इस लिये ज्ञान प्रमाण है। तथा पदार्थोंको जाननेके अतिरिक्त ज्ञानका दूसरा कोई फल नहीं हो सकता, इस लिये ज्ञान ही प्रमाणका फल है। प्रमाण और प्रमितिमें प्रमाण कारण है, और प्रमाणका फल प्रमाणका कार्य है। जैन—(क) यदि प्रमाण और प्रमिति अभिन्न हैं, तो वे दोनों एक साथ उत्पन्न होने चाहिये। इस लिये प्रमाण और प्रमितिमें कार्य-कारण संबंध नहीं बन सकता। क्योंकि कारण सदा कार्यके पहले ही उत्पन्न होता है। (ख) प्रमाण और प्रमितिको क्रम-भावी मानना भी ठीक नहीं है। क्योंकि बौद्धोंके मतमें प्रत्येक वस्तु क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाली है। अतएव प्रमाणका निरन्वय विनाश होनेसे प्रमाणसे प्रमितिकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। (ग) प्रमाण और प्रमितिमें कोई संबंध नहीं हो सकता, क्योंकि प्रमाण और प्रमिति दोनों क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाले हैं। तथा प्रमाण और प्रमितिमें रहनेवाले कार्य-कारण संबंधका ज्ञान दो वस्तुओंके ज्ञान होनेपर ही हो सकता है।

**सौत्रान्तिक बौद्ध—**हम प्रमाण और प्रमितिमें व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक संबंध मानते हैं, कार्य-कारण संबंध नहीं। ज्ञान पदार्थको जानते समय पदार्थके आकारको धारण करके पदार्थका ज्ञान करता है। वास्तवमें चक्षु आदि इन्द्रियोंसे पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। जिस समय ज्ञानमें असुक्त पदार्थके आकारका अनुभव होता है, उस समय उस पदार्थका ज्ञान होता है। इस लिये प्रमाण प्रमितिको उत्पन्न नहीं करता, किन्तु वह प्रमितिकी व्यवस्था करता है। जिस समय ज्ञान नील घटके आकार हो कर नील घटको जानता है, उस समय ज्ञानमें नील घटका सारूप्य व्यवस्थापक है, और घटका नील रूप ज्ञान व्यवस्थाप्य है। पदार्थोंका जाननेवाला ज्ञान नील घटके आकारको धारण करके ही नील घटको जानता है। अतएव प्रमाण और प्रमितिमें व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक संबंध स्वीकार करनेसे एक ही वस्तुमें प्रमाण और प्रमितिके माननेसे विरोध नहीं आता। जैन—(क) निरंश क्षणिक विज्ञानमें व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक संबंध नहीं बन सकता। क्योंकि व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक संबंध दो पदार्थोंमें ही रह सकता है। (ख) ज्ञानको अर्थाकार माननेमें ज्ञानको जड़ प्रमेयके आकार माननेसे ज्ञानको भी जड़ मानना चाहिये। तथा ज्ञानको पदार्थाकार माननेमें 'यह नील पदार्थ है' ऐसा ज्ञान न हो कर 'मैं नील हूँ' इस प्रकारका ज्ञान होना चाहिये। तथा जल-चन्द्रके आकाश-चन्द्रके आकारका होनेपर भी जल-चन्द्रसे आकाश-चन्द्रका ज्ञान नहीं होता। (ग) यदि प्रमाण और प्रमिति सर्वथा अभिन्न होते, तो आप लोग सारूप्यको प्रमाण और ज्ञानसंवेदनको प्रमिति मान कर प्रमाण और उसके फलको अलग अलग नहीं मानते। अतएव प्रमाण और प्रमितिको सर्वथा अभिन्न न मान कर उन्हें कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न मानना चाहिये।

बौद्ध—(२) सम्पूर्ण विद्यमान पदार्थ क्षणिक हैं, क्योंकि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव है। पदार्थोंका नश्वर स्वभाव दूसरेके ऊपर अवलम्बित नहीं है। यदि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव न हो, तो दूसरी वस्तुओंके संयोग होनेपर भी पदार्थ नष्ट न होने चाहिये। पदार्थोंका यह नाशमान स्वभाव पदार्थोंकी आरंभ और अंत दोनों अवस्थाओंमें समान है। इसीलिये प्रत्येक पदार्थ क्षणस्थायी है। अतएव जो घट हमें नित्य दिखाई देता है, वह भी प्रतिक्षण-नष्ट हो रहा है। घटका प्रत्येक पूर्व क्षण उत्तर क्षणको उत्पन्न करता है। ये समस्त क्षण परस्पर इतने सद्दृश हैं, कि घटके क्षण क्षणमें नष्ट होनेपर भी घट एक रूप ही दिखाई देता है। अतएव क्षणोंकी पारस्परिक सादृशताके कारण ही हमें अविद्याके कारण घटमें एकत्वका ज्ञान होता है। जैन—पूर्व और उत्तर क्षणोंका एक साथ अथवा क्रमसे उत्पन्न होना नहीं बन सकता, अतएव पदार्थोंको क्षणिक मानना ठीक नहीं है। तथा क्षणिकवादी निरन्वय विनाश मानते हैं, अतएव क्षणिकवादका सिद्धांत एकान्त रूप होनेसे सत्य नहीं कहा जा सकता। इस लिये पदार्थोंको उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य रूप ही स्वीकार करना चाहिये। यही सत् का लक्षण है। जिस समय मनुष्य गर्भमें आता है, उस समय जीवका उत्पाद होता है, और उसी समयसे उसकी आयुके अंशोंकी हानि होना प्रारंभ हो जाती है, इस लिये उसका व्यय होता है, तथा जीवत्व दशाके सदा ध्रुव रहनेसे जीवमें प्रौढ्य पाया जाता है। अतएव पदार्थोंकी अपेक्षासे ही पदार्थोंको क्षणिक मानना चाहिये। द्रव्यकी दृष्टिसे पदार्थ नित्य ही हैं।

वैभाषिक बौद्ध—(३) ज्ञान जिस पदार्थसे उत्पन्न होता है उसी पदार्थको जानता है। अतएव पदार्थ कारण हैं, और ज्ञान कार्य है। जैसे अग्नि का धूम कारण है, क्योंकि अग्नि और धूमका अन्वय-व्यतिरेक संबन्ध है। इसी तरह पदार्थका भी ज्ञानका कारण है, क्योंकि पदार्थ ज्ञानके साथ अन्वय-व्यतिरेकसे संबद्ध है। यदि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न न हो, तो घड़ेके ज्ञानसे घड़ेका ही ज्ञान होना चाहिये, अन्य पदार्थोंको नहीं, यह व्यवस्था नहीं बन सकती। जैन—(क) बौद्धोंके अनुसार प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होनेवाले हैं। अतएव जब तक एक पदार्थ बन कर पूर्ण न हो जाय, उस समय तक वह ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं कर सकता। तथा जिस क्षणमें ज्ञान उत्पन्न होता है, उस समय पदार्थ नष्ट हो जाता है। अतएव पदार्थ ज्ञानका कारण नहीं कहा जा सकता। (ख) क्रमसे होनेवाले पदार्थोंमें ही कार्य-कारण भाव हो सकता है, परन्तु बौद्धमतमें कोई भी वस्तु क्षण मात्रसे अधिक नहीं ठहरती। अतएव ज्ञानकी उत्पत्तिके क्षणमें ज्ञानके कारण पदार्थका नाश हो जानेसे पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। क्योंकि ज्ञान उत्पन्न होनेके पहले ही पदार्थ नष्ट हो जाता है। (ग) पदार्थको ज्ञानका सहभावी माननेसे भी पदार्थ ज्ञानका कारण नहीं हो सकता। क्योंकि एक साथ उत्पन्न होनेवाली दो वस्तुओंमें कार्य-कारण

संबंध नहीं बन सकता । ( घ ) यदि पदार्थको ज्ञानमें कारण माना जाय, तो इन्द्रियोंको भी ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण मानना चाहिये, क्योंकि इन्द्रियां भी ज्ञानको पैदा करती हैं । ( च ) ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थके ऊपर अवलम्बित नहीं है, कारण कि मृगतृष्णामें जल रूप पदार्थके अभाव होनेपर भी जलका ज्ञान होता है । अतएव जब तक पदार्थ और ज्ञानमें ' जहां पदार्थ न हो, वहां ज्ञान न हो ' इस प्रकारका व्यतिरेक संबंध सिद्ध न हो, तब तक पदार्थको ज्ञानका हेतु नहीं कह सकते । ( छ ) योगियोंके अतीत और अनागत पदार्थोंको जानते समय अतीत, अनागत पदार्थोंका अभाव रहता है । अतएव अतीत, अनागत पदार्थ ज्ञानमें कारण नहीं हो सकते । ( ज ) प्रकाश्य रूप अर्थसे प्रकाशक रूप ज्ञानकी उत्पत्ति मानना भी ठीक नहीं । क्योंकि घट दीपकसे उत्पन्न नहीं होता, फिर भी दीपक घटको प्रकाशित करता है । ( झ ) ज्ञानकी पदार्थसे उत्पत्ति मान कर ज्ञानको पदार्थका ज्ञाता माननेसे स्मृति भी प्रमाण नहीं कहा जा सकता । क्योंकि स्मृति किसी पदार्थसे उत्पन्न नहीं होती । इसी प्रकार एक स्वसंवेदन ज्ञानमें क्रियाका अभाव होनेसे कार्य-कारण भाव नहीं बन सकता । क्योंकि स्वसंवेदनसे स्वसंवेदनकी उत्पत्ति नहीं होती । ( ट ) कपालके प्रथम क्षणसे घटका अंतिम क्षण उत्पन्न होता है, परन्तु कपालके प्रथम क्षणसे घटके अंतिम क्षणका ज्ञान नहीं होता । इसी प्रकार समानजातीय ज्ञानसे समनन्तर ज्ञानके उत्पन्न होनेपर समानजातीयसे समनंतर ज्ञानका ज्ञान नहीं होता । ( ठ ) अतएव जिस समय ज्ञानको आवरण करनेवाले कर्मका क्षयोपशम हो जानेसे आत्मामें क्षय और उपशम रूप योग्यता होती है, उसी समय प्रतिनियत पदार्थोंका ज्ञान स्वीकार करना चाहिये ।

योगाचार ( बौद्ध )—( ४ ) ज्ञान मात्र ही परमार्थसत् है, क्योंकि ज्ञानका कारण कोई बाह्य पदार्थ नहीं है । बाह्यार्थवादी परमाणुओंके समूहको बाह्य पदार्थ कहते हैं, अथवा स्थूल अवयवी रूप पिंडको ? प्रत्यक्ष अथवा अनुमानसे परमाणु रूप बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि नहीं होती, अतएव बाह्य पदार्थ परमाणु रूप नहीं हो सकते । तथा बाह्य पदार्थोंकी परमाणु रूप सिद्धि न होनेसे उन्हें स्थूल अवयवी भी नहीं कह सकते । क्योंकि परमाणुओंके समूहको ही अवयवी कहते हैं । अतएव जो नील, पीत आदि पदार्थ प्रतिभासित होते हैं, वे सब ज्ञान रूप ही हैं । जिस प्रकार बाह्य आलम्बनके विना आकाशमें केशक ज्ञान होता है, उसी तरह अनादि फालकी अविद्याकी वासनानसे बाह्य पदार्थोंके अवलम्बनके विना ही घट, पट आदि पदार्थोंका ज्ञान होता है । वास्तवमें स्वयं ज्ञान ही ग्राह्य और ग्राहक रूप प्रतिभासित होता है । जैन—( क ) यदि बाह्य पदार्थोंको ज्ञानका विषय नहीं माना जाय, तो ज्ञानको निर्दिष्ट माननेसे ज्ञानको अप्रमाण मानना पड़ेगा । वास्तविक बाह्य पदार्थोंके विना हमें ज्ञान मात्रसे ही पदार्थोंका प्रतिभास नहीं हो सकता । ज्ञानसे-बाह्य पदार्थोंका ज्ञान होना अनुभवसे



सिद्ध है। (ख) परमाणु रूप बाह्य पदार्थकी प्रत्यक्ष और अनुमानसे सिद्धि होती है। क्योंकि हम परमाणुओंके कार्य घट आदिके प्रत्यक्षसे परमाणुओंका कथंचित् प्रत्यक्ष करते हैं। इसीलिये परमाणुओंकी अनुमानसे भी सिद्धि होती है, क्योंकि परमाणुओंके अस्तित्वके बिना घट आदि स्थूल अवयवीकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। अवयव (परमाणु) और अवयवीका हम लोग कथंचित् भेदाभेद स्वीकार करते हैं, अतएव बाह्य पदार्थोंको परमाणु और स्थूल अवयवी दोनों रूप मानना चाहिये। (ग) वासना-वैचित्र्यसे भी पदार्थोंका नाना रूप प्रति-मासित मानना ठीक नहीं। क्योंकि बाह्य पदार्थोंके अनुभव होनेपर ही वासना उत्पन्न होती है। तथा ज्ञान और वासनाको अलग अलग माननेसे ज्ञानद्वैत नहीं बन सकता।

योगाचार—‘ जो जिसके साथ उपलब्ध नहीं होता है, वह उससे अभिन्न है। जैसे आकाश-चन्द्रमा जल-चन्द्रमाके साथ उपलब्ध होता है, इस लिये दोनों परस्पर अभिन्न हैं। इसी तरह ज्ञान और पदार्थ एक साथ उपलब्ध होते हैं। अतएव ज्ञान और पदार्थ एक दूसरेसे अभिन्न हैं’ इस अनुमानसे ज्ञान और पदार्थकी अभिन्नता सिद्ध होती है।  
जैन—यह अनुमान संदिग्धनैकांतिक हेत्वाभास है। क्योंकि ज्ञानसे जाने हुए नील और नील ज्ञानमें सहोपलंभ नियम होनेपर भी उनमें अभिन्नता नहीं पायी जाती। तथा सहोपलंभ नियम पक्षमें नहीं रहनेके कारण असिद्ध भी है। क्योंकि ज्ञान और पदार्थमें अमेद सिद्ध नहीं होता। तथा बाह्य पदार्थोंका अभाव माननेसे, यह वस्तु इसी स्थानपर है, दूसरे स्थानपर नहीं, यह नियम नहीं बन सकता। अतएव नील, पीत आदि ज्ञानसे भिन्न हैं, क्योंकि ज्ञान और ज्ञेय परस्पर विरोधी हैं। ज्ञान अंतरंग है, ज्ञेय बाह्य; ज्ञान ज्ञेयके पश्चात् उत्पन्न होता है, ज्ञेय ज्ञानके पूर्व; ज्ञान आत्मामें उत्पन्न होता है, ज्ञान अपने भिन्न कारणोंसे; तथा ज्ञान प्रकाशक है, और ज्ञेय जड़ है। अतएव विज्ञानाद्वैतको न मान कर ज्ञान और बाह्य पदार्थोंका परस्पर भेद मानना चाहिये।

अथ तत्त्वव्यवस्थापकप्रमाणानि चतुष्टयव्यवहारपरलापिनः शून्यवादिनः सौगत-जातीयैस्तत्कक्षीकृतपक्षसाधकस्य प्रमाणस्याङ्गीकारानङ्गीकारलक्षणपक्षद्वयेऽपि तदभिमतार्थसिद्धिप्रदर्शनपूर्वकमुपहसन्नाह—

इसके बाद नत्नोंके व्यवस्थापक प्रमाण, प्रमिति, प्रमेय और प्रमाताके व्यवहारका लोप करनेवाले शून्यवादी बौद्धोंके पक्षका खंडन करते हुए उपहास करते हैं—

विना प्रमाणं परवन्न शून्यः स्वपक्षसिद्धेः पदमश्नुवीत ।

कुप्येत्कृतान्तः सृशते प्रमाणमहो सुदृष्टं त्वदसूयिदृष्टम् ॥ १७ ॥

श्लोकार्थ—दूसरे वादी प्रमाणोंको मानते हैं, इस लिये उनके मतकी सिद्धि हो सकती है। परन्तु शून्यवादी प्रमाणके बिना अपने पक्षकी सिद्धि नहीं कर सकते। यदि

शून्यवादी किसी प्रमाणको मानें, तो शून्यता रूपी यमके कुपित होनेसे शून्यवादकी सिद्धि नहीं हो सकती। हे भगवन्, आपके मतसे ईर्ष्या रखनेवाले लोगोंने जो कुछ कुमति ज्ञान रूपी नेत्रोंसे जाना है, वह मिथ्या होनेके कारण उपहासके योग्य है।

शून्यः शून्यवादी प्रमाणं प्रत्यक्षादिकं विना अन्तरेण स्वपक्षसिद्धेः स्वाभ्युपगतशून्यवादिनिष्पत्तेः पदं प्रतिष्ठां नाश्नुवीत न प्राप्नुयात् । किंवत् परवत् इतरप्रामाणिकवत् । वैधर्म्येणायं दृष्टान्तः । यथा इतरे प्रामाणिकाः प्रमाणेन साधकतमेन स्वपक्षसिद्धिमश्नुवते एवं नायम् । अस्य मते प्रमाणप्रमेयादिव्यवहारस्यापारप्रार्थिकत्वात् । “ सर्व एवायमनुमानानुमेयव्यवहारो बुद्ध्यारूढेन धर्मधर्मिभावेन न वहिःसदसत्त्वमपेक्षते ” इत्यादिवचनात् । अप्रमाणकश्च शून्यवादाभ्युपगमः कथमिव प्रेक्षावतामुपादेयो भविष्यति । प्रेक्षावत्त्वव्याहृतिप्रसंगात् ॥

व्याख्यार्थ—दूसरे वादी प्रमाणोंके द्वारा अपने पक्षकी सिद्धि करते हैं, परन्तु शून्यवादी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंको विना माने ही अपने सिद्धांतको स्थापित करना चाहते हैं, इस लिये शून्यवादकी सिद्धि नहीं हो सकती। क्योंकि शून्यवादियोंके मतमें प्रमाण, प्रमिति, प्रमेय और प्रमाताका व्यवहार वास्तविक नहीं माना गया है। कहा भी है “बुद्धिमें धर्म और धर्मीकी कल्पनासे ही अनुमान और अनुमेयका व्यवहार होता है। वास्तवमें बुद्धिके बाहर सत् और असत् कोई पदार्थ नहीं है।” अतएव शून्यवादकी किसी भी प्रमाणसे सिद्धि नहीं होती, इस लिये शून्यवाद बुद्धिमानोंको आदरणीय नहीं हो सकता।

अथ चेत् स्वपक्षसंसिद्धये किमपि प्रमाणमयमङ्गीकुरुते, तत्रायमुपालम्भः कुप्येदित्यादि । प्रमाणं प्रत्यक्षाद्यन्यतमत स्पृशते आश्रयमाणाय, प्रकरणादस्मै शून्यवादिने, कृतान्तस्तत्सिद्धान्तः कुप्येत्कोपं कुर्यात् सिद्धान्तबाधः . स्यादित्यर्थः । यथा किल सेवकस्य विरुद्धवृत्त्या कुपितो वृपतिः सर्वस्वमपहरति, एवं तत्सिद्धान्तोऽपि शून्यवादविरुद्धं प्रमाणव्यवहारमङ्गीकुर्वाणस्य तस्य सर्वस्वभूतं सम्यग्वादित्वमपहरति ॥

यदि शून्यवादी अपने सिद्धांतको सिद्ध करनेके लिये कोई प्रमाण दें, तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणका आश्रय लेनेके कारण शून्यवादियोंका सिद्धांत बाधित होता है। जिस प्रकार कोई राजा अपने सेवकके अवांछनीय आचरणसे कुपित हो कर सेवकका सर्वस्व हरण कर लेता है, वैसे ही शून्यवादका सिद्धांत शून्यवादके विरुद्ध प्रमाण आदि व्यवहारको स्वीकार करनेवाले शून्यवादीका सर्वस्व हरण करता है। अतएव प्रत्यक्ष आदि प्रमाणसे शून्यवादकी सिद्धि नहीं हो सकती।

किञ्च, स्वागमोपदेशेनैव तेन वादिना शून्यवादः प्ररूप्यते, इति स्वीकृत-  
मागमस्य प्रामाण्यमिति कुतस्तस्य स्वपक्षसिद्धिः, प्रमाणाङ्गीकरणात् । किञ्च, प्रमाणं

प्रमेयं विना न भवतीति प्रमाणानङ्गीकरणे प्रमेयमपि विचरिणम् । ततश्चास्य भूक्तैव युक्ता, न पुनः शून्यवादीपन्यासाय तुण्डताण्डवाडम्बरं । शून्यवादस्यापि प्रमेयत्वात् । अत्र च स्पृशितां कृतान्तशब्दं च प्रयुञ्जानस्य सूरेरयमभिप्रायः । यद्यसौ शून्यवादी दूरे प्रमाणस्य सर्वथाङ्गीकारो यावत् प्रमाणस्पर्शमात्रमपि विषत्तं, तदा तस्यै कृतान्तो यमराजः कुप्येत् । तत्कोपो हि मरणफलः । ततश्च स्वसिद्धान्तविरुद्धमसौ प्रमाणयन् निग्रहस्थानापन्नत्वाद् मृत एवेति ॥

तथा, शून्यवादी लोग अपने आगमके अनुकूल ही शून्यवादका प्ररूपण करते हैं । अतएव आगम माननेसे शून्यवादियोंके सिद्धांतकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि आगम प्रमाण माननेसे सर्वथा शून्यपना नहीं बनता । तथा प्रमाण प्रमेयके विना नहीं हो सकता, अतएव कोई प्रमाण न माननेसे प्रमेय भी नहीं बन सकता, अतएव शून्यवादियोंको शून्यवादकी स्थापना करनेका आडम्बर न रचते हुए मौन रहना ही ठीक है, क्योंकि शून्यवाद भी प्रमेयमें ही गर्भित होता है । तथा शून्यवादियोंके मतमें प्रमेय कोई वस्तु नहीं है । यहाँपर स्तुतिकारका स्पृशु धातु और कृतान्त शब्दके प्रयोग करनेसे यही अभिप्राय है, कि शून्यवादी लोग शून्यवादकी सिद्धि करनेके लिये प्रमाणका स्पर्श भी करें, तो कृतान्त ( यमराज तथा सिद्धांत ) कुपित होता है । अतएव जिस प्रकार यमराजके कुपित होनेसे जीवकी मृत्यु होती है, उसी प्रकार प्रमाणोंका आश्रय लेनेसे शून्यवादी निग्रहस्थानमें पड़ अपने सिद्धांतकी स्थापना नहीं कर सकता ।

एवं सति अहो इत्युपहासप्रशंसायाम् । तुभ्यमसूयन्ति गुणेषु दोषाना-  
विष्कुर्वन्तीत्येवं श्रीलास्त्वदसूयिनस्तंत्रान्तरीयास्तैर्दृष्टं मत्यज्ञानचक्षुषा निरीक्षितमहो ।  
सुदृष्टं साधु दृष्टम् । विपरीतलक्षणयोपहासाच्च सम्यग्दृष्टमित्यर्थः । अत्रासूयधातो-  
स्ताच्छीलिकणक्प्राप्तावपि बाहुलकाणिण् । असूयास्त्येवामित्यसूयिनस्त्वय्यसूयिनः  
त्वदसूयिन इति मत्वर्थीयान्तं वा । त्वदसूयुदृष्टमिति पाठेऽपि न किञ्चिदचारु ।  
असूयुशब्दस्योदन्तस्योदयनाद्यैर्न्यायतात्पर्यपरिशुद्ध्यादौ मत्सरिणि प्रयोगादिति ॥

‘अहो’ शब्द उपहास और प्रशंसा अर्थमें प्रयुक्त होता है । अतएव हे भगवन्, तुम्हारे गुणोंमें ईर्ष्या रखनेवाले अन्यमतावलम्बियोंने जो कुमति ज्ञान रूपी नेत्रोंसे जाना है, वह मिथ्या होनेके कारण उपहासके योग्य है । यहाँ असूय धातुमें ‘णक्’ प्रत्यय होनेसे ‘असूयक’ शब्द बनना चाहिये था, परन्तु बहुलतासे असूय धातुमें ‘णिन्’ प्रत्यय होनेपर ‘असूयि’ शब्द बना है । अथवा, जिनके ‘असूया’ हो वे असूयी हैं । यहाँ असूया शब्दसे मत्वर्थमें ‘इन्’ प्रत्यय करनेसे ‘असूयी’ शब्द बनता है । अथवा, ‘असूयु’ शब्द भी अशुद्ध नहीं है । उदयन आदि आचार्योंने न्यायतात्पर्यपरिशुद्धि आदि ग्रंथोंमें ‘असूयु’ शब्दका ही प्रयोग किया है ।

इह शून्यवादिनामयमभिसंधिः । प्रमाता प्रमेयं प्रमाणं प्रमितिरिति तत्त्वचतु-  
ष्टयं परपरिकल्पितमवस्त्वेव, विचारासहत्वात्, तुरङ्गगृह्णवत् । तत्र प्रमाता ताव-  
दात्मा तस्य च प्रमाणग्राह्यत्वाभावादभावः । तथाहि । न प्रत्यक्षेण तत्सिद्धिरिन्द्रि-  
यगोचरातिक्रान्तत्वात् । यच्च अहङ्कारप्रत्ययेन तस्य मानसप्रत्यक्षत्वसाधनम् तद-  
प्यनैकान्तिकम् । तस्याहं गौरः श्यामो वेत्यादौ शरीराश्रयतयाप्युपपत्तेः । किञ्च,  
यद्ययमहङ्कारप्रत्यय आत्मगोचरः स्यात् तदा न कादाचित्कः स्यात् । आत्मनः  
सदा सन्निहितत्वात् । कादाचित्कं हि ज्ञानं, कादाचित्ककारणपूर्वकं दृष्टम् । यथा  
सौदाभिनीज्ञानमिति । नाप्यनुमानेन, अव्यभिचारिलिङ्गाग्रहणात् । आगमानां च  
परस्परविरुद्धार्थवादिनां नास्त्येव प्रामाण्यम् । तथाहि । एकेन कथमपि कश्चिदर्थो  
व्यवस्थापितः, अभियुक्ततरेणापरेण स एवान्यथा व्यवस्थाप्यते । स्वयमन्यवस्थित-  
प्रामाण्यानां च तेषां कथमन्यव्यवस्थापने सामर्थ्यम् । इति नास्ति प्रमाता ॥

पूर्वपक्ष—शून्यवादी—प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण और प्रमिति ये चारों अवस्तु है, क्योंकि  
इनका विचार करनेपर खरविषाणकी तरह प्रमाण आदिकी व्यवस्था नहीं बनती । ( क )  
प्रमाता आत्मा है । आत्मा किसी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होती, अतएव आत्माका अभाव है ।  
आत्मा इन्द्रियोका विषय नहीं है, इस लिये इन्द्रिय-प्रत्यक्षसे आत्माकी सिद्धि नहीं हो सकती ।  
यदि कहो, कि ' अहं प्रत्यय ' से मानस प्रत्यक्षद्वारा आत्माकी सिद्धि होती है, यह मानना  
भी अनैकान्तिक है । क्योंकि ' मैं गौरा हूं, ' ' मैं काला हूं ' इस प्रकारका ज्ञान शरीरमें  
भी होता है । तथा, यदि ' अहं प्रत्यय ' से आत्माका ज्ञान होता है, तो यह ' अहं प्रत्यय '  
आत्मामें सदा होना चाहिये, कमी कमी नहीं । क्योंकि आत्मा सदा विद्यमान रहता है । ज्ञान  
सदा विद्यमान नहीं रहता, इस लिये वह कमी कमी उत्पन्न होता है, क्योंकि विजलीके ज्ञान-  
की तरह ज्ञान अनित्य कारणोंसे ही उत्पन्न होता है, अतएव आत्मामें सदा ही ' अहं प्रत्यय '  
होना चाहिये । अनुमानसे भी आत्मा सिद्ध नहीं होती । क्योंकि आत्माको ग्रहण करनेवाला  
कोई निर्दोष हेतु नहीं है । तथा, आगम परस्पर विरुद्ध अर्थके प्रतिपादन करनेवाले हैं, इस  
लिये आगमसे भी आत्माका अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता । जिस पदार्थको एक शाल अमुक  
प्रकारसे प्रतिपादन करता है, उसी पदार्थको दूसरा दूसरी तरहसे कहता है । अतएव आगमके  
स्वयं अव्यक्षित होनेके कारण आगमसे दूसरे तत्वोंकी व्यवस्था नहीं बन सकती । अतएव  
प्रमाता आत्माका अस्तित्व मानना ठीक नहीं है ।

प्रमेयं च बाह्योऽर्थः, स चानन्तरमेव बाह्यार्थप्रतिषेधक्षणं निर्लांठितः । प्रमाणं  
च स्वपरावभासि ज्ञानम् । तच्च प्रमेयाभावे कस्य ग्राहकमस्तु, निर्विषयत्वात् । किञ्च,  
एतत् अर्थसमकालम्, तद्विन्नकालं वा तद्ग्राहकं कल्प्येत ? आद्यपक्षे, त्रिभुवन-  
चर्तिनोऽपि पदार्थास्तत्रावभासेरन् । समकालत्वाविशेषात् । द्वितीये तु, निराकारम्

साकारम् वा तत्स्यात् ? प्रथमे, प्रतिनियतपदार्थपरिच्छेदानुपपत्तिः । द्वितीये तु, किमय-  
माकारो व्यतिरिक्तो अव्यतिरिक्तो वा ज्ञानात् ? अव्यतिरेके, ज्ञानमेवायम् तथा च  
निराकारपक्षदोषः । व्यतिरेके, यद्ययं चिद्रूपस्तदानीमाकारोऽपि वेदकः स्यात् । तथा  
चायमपि निराकारः साकारो वा तद्वेदको भवेत् । इत्यावर्त्तनेनानवस्था । अथ  
अचिद्रूपः, किमज्ञातः ज्ञातो वा तज्ज्ञापकः स्यात् । प्राचीनविकल्पे, चैत्रस्येव  
मैत्रस्यापि तज्ज्ञापकोऽसौ स्यात् । तदुत्तरं तु, निराकारेण साकारेण वा ज्ञानेन,  
तस्यापि ज्ञानं स्यात् । इत्याद्यावृत्तावनवस्थैवेति ॥

(स्व) बाह्य पदार्थको प्रमेय कहते हैं । प्रमेयका प्रतिषेध विज्ञानद्वैतकी सिद्धिमें  
किया जा चुका है ) (ग) स्व और परको जाननेको प्रमाण कहते हैं । प्रमेयके अभाव  
होनेपर प्रमाणकी सिद्धि नहीं हो सकती, अन्यथा प्रमाणको निर्दिश्य मानना पड़ेगा । तथा, प्रमाण  
पदार्थको पदार्थकी उत्पत्तिके समय जानता है, अथवा भिन्न समयमें ? यदि प्रमाण पदार्थको  
पदार्थकी उत्पत्तिके समय ही जानता है, तो तीनों लोकोंके पदार्थ ज्ञानमें प्रतिमासित होने  
चाहिये, क्योंकि सम्पूर्ण पदार्थ ज्ञानके समकालीन हैं । यदि कहो, कि ज्ञान पदार्थोंको उत्पन्न  
होनेके समयसे भिन्न समयमें पदार्थोंको जानता है, तो वह ज्ञान निराकार है, अथवा साकार ?  
यदि ज्ञान निराकार हो कर पदार्थोंको जानता है, तो उस ज्ञानसे प्रतिनियत पदार्थोंका ज्ञान  
नहीं हो सकता । यदि ज्ञान साकार है, तो ज्ञानका आकार ज्ञानसे भिन्न है, अथवा अभिन्न ?  
यदि आकार ज्ञानसे अभिन्न है, तो इसे ज्ञान ही कहना चाहिये । तथा इस पक्षमें प्रतिनियत  
पदार्थके ज्ञानका अभाव होनेसे जो निराकार पक्षमें दूषण दिया था, वह दूषण यहाँ  
भी मानना पड़ेगा । यदि ज्ञानका आकार ज्ञानसे भिन्न है, तो यह आकार चेतन  
है, या जड ? यदि आकार चेतन रूप है, तो ज्ञानकी तरह ज्ञानके आकारको  
भी वेदक मानना चाहिये । यदि ज्ञानकी तरह आकार भी वेदक है, तो यह  
आकार स्वयं साकार है, अथवा निराकार ? यदि निराकार है, तो पदार्थोंका निश्चय नहीं  
हो सकता । यदि साकार है, तो वह चेतन है, या जड ? यदि चेतन रूप है, तो  
फिर निराकार है, या साकार ? इस प्रकार अनवस्था दोष मानना पड़ता है ।  
यदि आकार जड स्वरूप है, तो वह आकार स्वयं अज्ञात हो कर पदार्थोंको जानता है, अथवा  
ज्ञात हो कर ? यदि आकार अज्ञात है, तो एक प्राणीको जो एक पदार्थका ज्ञान होता है, वह  
ज्ञान दूसरेको भी होना चाहिये । यदि कहो, कि ज्ञानका आकार स्वयं ज्ञात हो कर पदार्थोंको  
जानता है, तो वह जड स्वरूप आकारका ज्ञान निराकार ज्ञानसे होता है, अथवा साकार  
ज्ञानसे ? इस प्रकार फिर अनवस्था दोष मानना पड़ेगा ।

इत्थं प्रमाणाभावे तत्फलरूपा प्रमितिः क्लृप्तस्तनी । इति सर्वशून्यतैव परं  
तत्त्वमिति । तथा च पठन्ति—

“ यथा यथा विचार्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा ।

यदेतद् स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम् ”

इति पूर्वपक्षः । विस्तरतस्तु प्रमाणखण्डनं तत्त्वोपप्लवसिहादवलोकनीयम् ॥

( घ ) प्रमाणकी सिद्धि न होनेपर प्रमाणका फल प्रमिति भी सिद्ध नहीं होती । अतएव सर्वथा शून्य मानना ही वास्तविक तत्व है । कहा भी है “ जैसे जैसे तत्वोंका विचार करते हैं, वैसे वैसे तत्व विशीर्ण होते हैं । वास्तवमें पदार्थोंका स्वरूप ही इस तरहका है, इसमें हमारा दोष नहीं । ” प्रमाणका विस्तृत खंडन तत्त्वोपप्लवसिंह नामक ग्रंथमें देखना चाहिये ।

अत्र प्रतिविधीयते । ननु यदिदं शून्यवादव्यवस्थापनाय देवानाम्रियेण वचनमुपन्यस्तम् तत् शून्यम् अशून्यम् वा ? शून्यं चेत्, सर्वोपाख्याविरहितत्वात् खपुष्पेणैव नानेन किञ्चित्साध्यते निषिध्यते वा । ततश्च निष्प्रतिपक्षा प्रमाणादितत्त्वचतुष्टयीव्यवस्था । अशून्यं चेत्, प्रलीनस्तपस्वी शून्यवादः । भवद्वचनेनैव सर्वशून्यताया व्यभिचारात् । तत्रापि निष्कण्ठैव सा भगवती । तथापि प्रामाणिक-समयपरिपालनार्थं किञ्चित् तत्साधनं दूष्यते ॥

उत्तरपक्ष—जैन—बौद्ध लोगोंने शून्यवादकी स्थापना करनेके लिये जो वाक्य कहे हैं, वे स्वयं शून्य हैं, या अशून्य ? यदि ये वाक्य शून्य रूप हैं, तो खरविषाणकी तरह निष्प्रयोजन होनेसे इन वाक्योंसे न शून्यवादकी सिद्धि हो सकती है, और न शून्यवादका निषेध किया जा सकता है । अतएव प्रमाण, प्रमेय आदिको अवश्य स्वीकार करना चाहिये । यदि कहो, कि उक्त वाक्य अशून्य हैं, तो शून्यवाद ही नष्ट हो जाता है ।

१ बुद्ध्या विविच्यमानाना स्वभावो नावधार्यते ।

अतो निरभिलप्यास्ते निस्त्वमावाचक कीर्तिताः

इदं वस्तु बलायतं यद्ददातं विपश्चितः ।

यथा यथाऽर्थादिचिन्त्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा ॥

लंकावतारसूत्रे

२ यह ग्रंथ पाठणके एक जैन मंडारसे मिला है । इसके कर्ता जयरशि मठ हैं । पं. बेचरदास जीवराज दोशीका अनुमान है, कि ये जयरशि मठ ही तत्त्वोपप्लववादी अथवा तत्त्वोपप्लवसिंह नामसे कहे जाते थे । तत्त्वोपप्लवके अंतिम दो श्लोक—

“ ये याता न हि गौचर सुरगुरोर्बुद्धेर्विकल्पा दृढाः

प्राप्यन्ते ननु तेऽपि यत्र विमले पाषण्डदर्पिच्छदि ।

महभीजयराशिदेवगुणभिः सृष्टे महार्थोदय-

स्तत्त्वोपप्लवसिंह एव इति यः ख्यातिं परा यास्यति ॥

पाषण्डखण्डनाभिशा ज्ञानोदधिबिधिताः ।

जयरशोर्जयन्तीह विकल्पा वादिभिष्णवः ॥

पहले श्लोकसे स्पष्ट मास्य होता है, कि यही ग्रंथ तत्त्वोपप्लवसिंहके नामसे प्रसिद्ध था । ”

देखो 'पुरातल' ५-४ पृ. २६१ ।

क्योंकि शून्यवादियों के वचनोंको अशून्य माननेसे सर्वशून्यता नहीं बन सकती । अतएव प्रमाण आदिकी व्यवस्था अवश्य स्वीकार करनी चाहिये ।

तत्र यत्तावदुक्तम् प्रमातुः प्रत्यक्षेण न सिद्धिः, इन्द्रियगोचरातिक्रान्तत्वा-  
दिति, तत्सिद्धसाधनम् । यत्पुनः अहंप्रत्ययेन तस्य मानसप्रत्यक्षत्वमनैकान्तिक-  
मित्युक्तम् तदसिद्धम् । अहं सुखी अहं दुःखी इति अन्तर्मुखस्य प्रत्ययस्य आत्मा-  
लम्बनतयैवोपपत्तेः । तथा चाहुः—

“ सुखादि चेत्यमानं हि स्वतन्त्रं नानुभूयते ।

मनुबर्थानुवेधात्तु सिद्धं ग्रहणमात्मनः ॥

इदं सुखमिति ज्ञानं दृश्यते न घटादिवत् ।

अहं सुखीति तु ज्ञप्तिरात्मनोऽपि प्रकाशिका ॥ ”

यत्पुनः अहं गौरः अहं श्यामः इत्यादिबहिर्मुखः प्रत्ययः स स्वत्वात्प्रोपकारकत्वेन  
लक्षणया शरीरे प्रयुज्यते । यथा प्रियमृत्येऽहमितिव्यपदेशः ॥

(क)—आप लोगोंने जो कहा, कि ‘ प्रमाता इन्द्रियोका विषय नहीं है, इस लिये प्रमाता प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं होता ’ सो हम भी आत्माको प्रत्यक्षका विषय नहीं मानते, अतएव उक्त कथन हमारे लिये सिद्धसाधन है । (ख) ‘ अहं प्रत्यय ’ से मानस प्रत्यक्षद्वारा आत्माका अस्तित्व स्वीकार करनेमें अनैकांतिक दोष ’ नहीं आता, क्योंकि ‘ मैं सुखी हूं, ’ ‘ मैं दुखी हूं ’ इस प्रकारका अंतरंग ज्ञान आत्मा ही के आधारसे होता है । कहा भी है “ ‘ मैं सुखी हूं ’ यह सुखी होनेका ज्ञान सर्वथा स्वतंत्र नहीं होता । अतएव सुख आदिके ज्ञानद्वारा सुखकी आधारभूत आत्माका ज्ञान होता है । जिस प्रकार ‘ यह घट है, ’ यह ज्ञान सर्वथा स्वतंत्र है, उसी प्रकार ‘ यह सुख है ’ यह ज्ञान सर्वथा विना किसी आधारके नहीं होता, इस लिये ‘ मैं सुखी हूं, ’ इस ज्ञानसे आत्माका अस्तित्व सिद्ध होता है । ” तथा ‘ मैं गौरा हूं, मैं काला हूं ’ यहां अहंप्रत्यय शरीर मात्रका ही सूचक नहीं है । क्योंकि जिस प्रकार अपने प्रिय नौकरमें अहं बुद्धि होती है, उसी प्रकार यहा भी अहं प्रत्ययका प्रयोग आत्माके उपकार करनेवाले शरीरमें उपनारेसे किया गया है ।

यच्च, अहंप्रत्ययस्य कादाचित्कत्वम् तत्रेयं वासना । आत्मा तावदुपर्योग-  
लक्षणः । स च साकारानाकारोपयोगरन्यतरस्मिन्निधमेनोपयुक्त एव भवति । अहं-  
प्रत्ययोऽपि चोपयोगविशेष एव, तस्य च कर्मक्षयोपशमवैचिण्यात् इन्द्रियानिन्द्रिया-  
लोकविषयादिनिमित्तसव्यपेक्षतया प्रवर्तमानस्य कादाचित्कत्वमुपपन्नमेव । यथा  
बीजं सत्यामप्यङ्कुरोपजननशक्तौ पृथिव्युदकादिसहकारिकारणकलापसमवहितमे-  
वाङ्कुरं जनयति, नान्यथा । न चैतावता तस्याङ्कुरोत्पादने कादाचित्कंऽपि

१ न्यायमजयार्थम् । २ बाह्याम्यतरप्रेतुद्वयसन्निधाने यथासम्भवमुपलब्धुञ्चैतन्वानुविधायी परिणामः  
उपयोगः । राजवर्तिके पृ ८२ ।

तदुत्पादनशक्तिरपि कादाचित्की । तस्याः कथंचित्कित्यत्वात् । एवमात्मनः सदा सन्निहितत्वेऽप्यहंप्रत्ययस्य कादाचित्कत्वम् ॥

( ग ) तथा ' आत्मा सदा विद्यमान रहती है, इस लिये आत्मामें अहं प्रत्ययको भी सदा होते रहना चाहिये ' यह भी ठीक नहीं। क्योंकि आत्माका लक्षण उपयोग ( चेतना ) है। यह उपयोग ज्ञान और दर्शनके भेदसे दो प्रकारका है। अहं प्रत्यय भी एक प्रकारका उपयोग है। कर्मोंके क्षय और उपशमकी विचित्रतासे इन्द्रिय, मन, आलोक आदिकी सहायता मिलनेपर उपयोग रूप अहं प्रत्यय उत्पन्न होता है, इस लिये यह अहं प्रत्यय आत्माके सदा विद्यमान रहते हुए भी आत्मामें सदा नहीं हो कर कभी कभी होता है। जिस प्रकार बीजमें अंकुरके उत्पन्न करनेकी शक्तिके सदा विद्यमान रहते हुए भी पृथिवी, जल आदिके सहकार मिलनेपर ही बीज अंकुरको उत्पन्न करता है, परन्तु अंकुरकी उत्पत्तिकी अनित्यताको देख कर अंकुर उत्पादन करनेकी शक्तिको कादाचित्क नहीं कह सकते, इसी तरह आत्माके सदा विद्यमान रहनेपर भी कर्मोंके क्षय और उपशमकी विचित्रतासे इन्द्रिय, मन आदिके सहकार मिलनेपर ही अहं प्रत्यय होता है, इस लिये अहं प्रत्यय ( आत्माका उपयोग ) के अनित्य होनेसे वहम् ( आत्मा ) को कादाचित्क ( अनित्य ) नहीं कह सकते।

यदप्युक्तम् तस्याव्यभिचारि लिङ्गं किमपि नोपलभ्यत इति । तदप्यसारं । साध्याविनाभाविनोऽनेकस्य लिङ्गस्य तत्रोपलब्धेः । तथाहि । रूपाद्युपलब्धिः सकर्तृका, क्रियात्वात्, छिदिक्रियावत् । यश्चास्याः कर्ता स आत्मा । न चात्र चक्षुरादीनां कर्तृत्वम् । तेषां कृटारादिवत् करणत्वेनास्वतंत्रत्वात् । करणत्वं चैषां पौद्गलिकत्वेनाचेतनत्वात्, परमेर्यत्वात्, प्रयोक्तृव्यापारनिरपेक्षभ्रष्टस्यभावात् । यदि हि इन्द्रियाणामेव कर्तृत्वं स्यात्, तदा तेषु विनष्टेषु पूर्वानुभूतार्थस्मृतेः मया दृष्टम् स्पष्टम् घ्रातम् आस्वादितम् श्रुतम् इति प्रत्ययानामेककर्तृकत्वप्रतिपत्तेश्च कुतः संभवः । किञ्च, इन्द्रियाणां स्वस्वविषयनियतत्वेन रूपरसयोः साहचर्यप्रतीतौ न सामर्थ्यम् । अस्ति च तथाविधफलादे रूपग्रहणानन्तरं तत्सहचरितरसानुस्मरणम् । दन्तोदकसंप्लवान्यथानुपपत्तेः । तस्मादुभयोर्गवाक्षयोरन्तर्गतः प्रेक्षक इव द्वाभ्यामिन्द्रियाभ्यां रूपरसयोर्दर्शी कश्चिदेकोऽनुमीयते । तस्मात्करणान्येतानि यश्चैषां व्यापारयिता स आत्मा ॥

( घ ) आत्माको सिद्ध करनेवाले ' अव्यभिचारी हेतुका अभाव ' बताना भी ठीक नहीं है। क्योंकि- आत्माके अविनाभावी अनेक लिंग हैं। ( १ ) नेत्र आदिसे प्रत्यक्ष होनेवाले रूपादि गुणोंका कोई कर्ता होना चाहिये, क्रिया होनेसे। जैसे काटने रूप क्रियाका कोई काटनेवाला देखा जाता है, उसी तरह देखने, जानने आदि रूप क्रियाका कोई कर्ता



होना चाहिये । इन देखने और जानने रूप क्रियाओंका आत्मा ही कर्ता है । यदि कहो, कि चक्षु आदि इन्द्रियां ही देखने, जानने आदि क्रियाके कर्ता हैं, इस लिये आत्माके माननेकी आवश्यकता नहीं, यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस प्रकार कुठार आदि करण होनेसे किसी दूसरे कर्ताके आधीन रहते हैं, उसी तरह इन्द्रियां भी करण हैं, इस लिये वे भी परतंत्र हैं । तथा इन्द्रियां पौद्गलिक हो कर अचेतन हैं, इस लिये इन्द्रियां करण हैं, क्योंकि वे स्वयं जड़ होनेके कारण दूसरेकी प्रेरणासे कार्य करती हैं, क्योंकि प्रेरक चेतनके अभावमें इन्द्रियोंमें प्रवृत्ति नहीं होती । यदि स्वयं इन्द्रियां ही कर्ता हो, तो इन्द्रियोंके नष्ट होनेपर इन्द्रियोंसे अनुभूत पदार्थोंका स्मरण नहीं होना चाहिये । तथा, ' मैंने देखा, मैंने छुआ मैंने सूंघा, मैंने चाखा, मैंने सुना ' इस प्रकार विविध इन्द्रियोंसे उत्पन्न होनेवाला ज्ञान एक कर्ताके साथ संबद्ध नहीं हो सकता । तथा इन्द्रियोंको कर्ता माननेसे विविध इन्द्रियोंके विविध विविध विषयोंका एक साथ ज्ञान नहीं होना चाहिये । क्योंकि प्रत्येक इन्द्रियका विषय अलग अलग है । इस लिये यदि आत्माको कर्ता न मान कर इन्द्रियोंको ही कर्ता माना जाय, तो रूप और रसका एक साथ ज्ञान न हो कर नेत्र इन्द्रियसे रूप और रसना इंद्रियसे रसका अलग अलग ज्ञान होना चाहिये । परन्तु हम देखते हैं, कि आम वगैरह फलके देखते ही मुंहमें पानी आ जानेसे साथ ही साथ आमके रसका भी अनुभव होता है । यदि इन्द्रियां ही कर्ता हों, तो आमके रूपको देखते ही उसके रसका अनुभव न होना चाहिये । अतएव भिन्न भिन्न खिड़कियोंमेंसे देखनेवाले प्रेक्षककी तरह भिन्न इंद्रियोंके रूप, रस आदिके विषयोंको अनुभव करनेवाले एक आत्माको ही कर्ता मानना चाहिये । इस लिये इंद्रियां करण हैं, और इंद्रियोंका प्रेरक आत्मा कर्ता है ।

तथा, साधनोपादानपरिवर्जनद्वारेण हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्था चेष्टा प्रयत्नपूर्विका, विशिष्टक्रियात्वात्, रथक्रियावत् । शरीरं च प्रयत्नवदधिष्ठितम्, विशिष्टक्रियाश्रयत्वात्, रथवत् । यथास्याधिष्ठाता स आत्मा, सारथिवत् । तथात्रैव पक्षे, इच्छापूर्वकविकृतवाय्वाश्रयत्वाद् भस्त्रावत् । वायुश्च प्राणापानादिः । यश्चास्याधिष्ठाता स आत्मा, भस्त्राध्यापयित्वात् । तथात्रैव पक्षे, इच्छाधीननिमेषोन्मेषवदवयवयोगित्वाद्, दारुयन्त्रवत् । तथा शरीरस्य वृद्धिक्षतभग्नसंरोहणं च प्रयत्नवत्कृतम्, वृद्धिक्षतभग्नसंरोहणत्वाद्, गृहवृद्धिक्षतभग्नसंरोहणवत् । वृक्षादिगतेन वृद्ध्यादिना व्यभिचार इति चेत् । न । तेषामपि एकैन्द्रियजन्तुत्वेन सात्मकत्वात् । यथैषां कर्ता स आत्मा गृहपतिवत् । वृक्षादीनां च सात्मकत्वमाचाराङ्गदेवसेयम् । किंचिद्द्रस्यते च ॥

( २ ) हित रूप साधनोका ग्रहण और अहित रूप साधनोका त्याग प्रयत्नपूर्वक ही होता है, क्योंकि यह क्रिया है । जितनी क्रिया होती हैं, वे सब

प्रयत्नपूर्वक होती हैं। जैसे रथकी चलनेकी क्रिया साराथिके प्रयत्नसे होती है, वैसे ही शरीरको नियत दिशामें लेजानेवाली चेष्टा आत्माके प्रयत्नसे होती है। यही आत्मा रथको चलानेवाले सारथिकी तरह कर्ता है। ( ३ ) जिस प्रकार वायुकी सहायतासे कोई पुरुष धौकनीको फूंकता है, वैसे ही श्वासोच्छ्वास रूप वायुसे शरीर रूपी धोकनीको फूंकनेवाला शरीरका अधिष्ठाता आत्मा है। ( ४ ) जिस प्रकार मशीनके खिलौनोंकी आखोंका खुलना और बंद होना किसी कर्ताके आधीन रहता है, उसी प्रकार शरीर रूपी यंत्रका कर्ता किसी आत्माको स्वीकार करना चाहिये। ( ५ ) जैसे घरका बनाना, फोड़ना और टूटे हुएकी मरम्मत करना आदि कार्य किसी कर्ताद्वारा किये जाते हैं, उसी प्रकार शरीरकी वृद्धि, हानि, घावका भर जाना आदि कार्य आत्माके स्वीकार करनेसे ही बन सकते हैं। यदि कहो, कि वृक्ष आदिमें जो वृद्धि, हानि होती है, उसका कोई अधिष्ठाता नहीं देखा जाता, तो यह ठीक नहीं। क्योंकि वृक्ष आदि एकेन्द्रिय जीव हैं, इस लिये उनमें भी आत्मा है। वृक्ष आदिमें आत्माकी सिद्धि आचारांग ( १-१-५ ) से जाननी चाहिये। इसका वर्णन आगे भी किया जायगा ( देखो श्लोक २९ की व्याख्या )।

तथा प्रेयं मनः अभिमतविषयसम्बन्धनिमित्तक्रियाश्रयत्वाद्, दारकहस्तगत-गोलकवत् । यश्चास्य प्रेरकः स आत्मा इति । तथा, आत्मचेतनक्षेत्रज्ञजीवपुद्गलादयः पर्याया न निर्विषयाः, पर्यायत्वाद्, घटकुटकलशादिपर्यायवत् । व्यतिरेके पृष्ठभूतादि । यश्चैषां विषयः स आत्मा । तथा, अस्त्यात्मा, असमस्तपर्यायवाच्यत्वात् । यो योऽसाङ्गतिकशुद्धपर्यायवाच्यः, स सोऽस्तित्वं न व्यभिचरति, यथा घटादिः । व्यतिरेके खरविषाणनभोऽम्भोरुहादयः । तथा सुखादीनि द्रव्याश्रितानि, गुणत्वाद्, रूपवत् । योऽसौ गुणी स आत्मा । इत्यादिलिङ्गानि । तस्मादनुमानतोऽप्यात्मा सिद्धः ॥

( ६ ) जिस प्रकार बालकके हाथका पत्थरका गोल बालककी प्रेरणासे ही नियत स्थानपर पहुँच सकता है, उसी तरह नियत पदार्थोंकी ओर दौड़नेवाला मन आत्माकी प्रेरणासे ही पदार्थोंकी ओर जाता है। अतएव मनके प्रेरक आत्माको स्वतंत्र द्रव्य स्वीकार करना चाहिये ( ७ ) जिस प्रकार घड़ा, कलश आदि पर्याय मिट्टी द्रव्यके द्योतक हैं, उसी तरह आत्मा, चेतन, क्षेत्रज्ञ, जीव, पुद्गल ( बौद्ध लोग जीवको पुद्गल कहते हैं। जैन ग्रंथोंमें भी कहीं कहीं जीवको पुद्गल कहा गया है ) आदि पर्याय किसी द्रव्यके द्योतक है। जिनका कोई द्रव्य नहीं होता, उनकी पर्याय भी नहीं होती, जैसे छठा मूल। क्योंकि मूल पांच होते हैं, छठा मूल नहीं होता। अतएव आत्मा, चेतन आदि पर्यायोका द्रव्य आत्मा ही है। ( ८ ) आत्मा शुद्ध निर्विकार पर्यायका वाचक है, इस लिये उसका अस्तित्व अवश्य होना चाहिये। जो शब्द विना संकेतके शुद्ध पर्यायके वाचक होते हैं, उनका अस्तित्व अवश्य होता है, जैसे घट आदि। जिनका अस्तित्व नहीं होता, उनके वाचक शब्द भी नहीं होते, जैसे गधेके सींग,

आकाशके पुष्प आदि । ( ९ ) सुख, दुःख आदि किसी द्रव्यके आश्रित हैं, क्योंकि वे गुण हैं । जो गुण होते हैं, वे द्रव्यके आश्रित रहते हैं, जैसे रूप । जो सुख, दुःख आदि गुणोंसे युक्त है, वह आत्मा है । इत्यादि अनेक साधनोंसे अनुमानद्वारा आत्माकी सिद्धि होती है ।

आगमानां च येषां पूर्वापरविरुद्धार्थत्वम् तेषामप्रामाण्यमेव । यस्त्वाप्तप्रणीत आगमः स प्रमाणमेव । कषच्छेदतापलक्षणोपाधित्रयविशुद्धत्वात् । कषादीनां च स्वरूपं पुरस्ताद्भ्रूयामः । न च वाच्यमाप्तः क्षीणसर्वदोषः तथाविधं चाप्तत्वं कस्यापि नास्तीति । यतः रागादयः कस्यचिदत्यन्तमुच्छिद्यन्ते, अस्मदादिषु तदुच्छेदप्रकर्षा-पकर्षोपलम्भात्, सूर्याद्यावरकजलदपटलवत् । तथा चाहुः—

“ देशतो नाशिनो भावा दृष्टा निखिलनश्वराः ।

मेघपङ्क्त्यादयो यद्वत् एवं रागादयो मताः ” ॥

इति । यस्य च निरवयवतयैते विलीनाः स एवाप्तो भगवान् सर्वज्ञः ॥

तथा, आप लोगोंने जो ‘ आगमोंका परस्पर विरोध ’ दिखलाया, वह भी ठीक नहीं । क्योंकि हम आसके द्वारा प्रणीत आगमको ही प्रमाण मानते हैं, परस्पर विरुद्ध अर्थके प्रतिपादन करनेवाले आगमको नहीं । आसकथित आगममें कष, छेद और ताप रूप उपाधियोंका निषेध किया गया है, इस लिये वह आगम प्रमाण है । ( कष आदिका स्वरूप बचीसवै श्लोककी व्याख्यामें बताया गया है ) । शंका—जिसके सम्पूर्ण दोष क्षय हो गये हो, उसे आप्त कहते हैं, ऐसा आस होना संभव नहीं है । समाधान—राग आदि दोष किसी जीवमें सर्वथा नष्ट हो जाते हैं, क्योंकि हम लोगोंमें राग आदि दोषोंकी हीनाधिकता देखी जाती है । जिसकी हीनाधिकता देखी जाती है, उसका सर्वथा नाश होना संभव है । जिस प्रकार सूर्यको आच्छा-दित करनेवाले बादलोंमें हीनाधिकता पायी जाती है, इस लिये कहींपर बादलोंका सर्वथा नाश भी संभव है, इसी तरह राग आदि दोषोंमें हीनाधिकता रहनेके कारण कहींपर राग आदिका सर्वथा विनाश भी संभव है । कहा भी है, “ जो पदार्थ एक देशसे नाश होते हैं, उनका सर्वथा नाश भी होता है । जिस प्रकार मेघोंके पटलोंका आंशिक नाश होनेसे उनका सर्वथा नाश भी होता है, इसी प्रकार राग आदिका आंशिक नाश होनेसे उनका भी सर्वथा नाश होता है । ” जिस पुरुष विशेषमें राग आदिका सम्पूर्ण रीतिसे नाश हो जाता है, वही पुरुष विशेष आप्त भगवान् सर्वज्ञ है ।

अथ अनादित्वाद् रागादीनां कथं प्रक्षयः इति चेत् । न । उपायतस्तद्भावात् । अनादेरपि सुवर्णमलस्य क्षारमृत्पुटपाकादिना विलयोपलम्भात् । तद्देवानादीनामपि रागादिदोषाणां प्रतिपक्षभूतरत्नत्रयाभ्यासेन विलयोपपत्तेः । क्षीणदोषस्य च केवलज्ञानान्वभिचारात् सर्वज्ञत्वम् ॥

शंका—राग आदि दोष अनादि हैं, इस लिये उनका क्षय नहीं हो सकता । समाधान—जिस प्रकार अनादि सुवर्णके मैलका खार, मिट्टीके पुटपाक आदिसे नाश हो जाना है, उसी तरह अनादि राग आदि दोषोका सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र रूप तत्त्रयकी भावनासे नाश हो जाता है । जिस पुरुषके सम्पूर्ण दोष नष्ट हो जाते हैं, उसके केवलज्ञानकी उत्पत्ति होती है, अतएव वीतराग भगवान् सर्वज्ञ हैं ।

तत्सिद्धिस्तु ज्ञानतारतम्यं कचिद् विश्रान्तम् तारतम्यत्वात्, आकाशे परिणाम-तारतम्यत् । तथा सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः कस्यचित्प्रत्यक्षाः, अनुमेयत्वात्, क्षिति-धरकन्धराधिकरणधूमध्वजवत् । एवं चन्द्रसूर्योपरागादिसूचकज्योतिर्ज्ञानाविसंवादान्यथानुपपत्तिप्रभृतयोऽपि हेतवो वाच्याः । तदेवमाप्तेन सर्वविदा प्रणीत आगमः प्रमाणमेव । तदप्रामाण्यं हि प्रणायकदोषनिवन्धनम् ।

“ रागाद्वा द्वेषाद्वा मोहाद्वा वाक्यमुच्यते ह्यनृतम् ।

यस्य तु नैते दोषास्तस्यानृतकारणं किं स्यात् ” ॥

इति वचनात् । प्रणेतुश्च निर्दोषत्वमुपपादितमेवेति सिद्ध आगमादप्यात्मा “ एगे आया ” इत्यादि वचनात् । तदेवं प्रत्यक्षानुमानागमैः सिद्धः प्रमाता ॥

सर्वज्ञसिद्धि—(क) ज्ञानकी हानि और वृद्धि किसी जीव में सर्वोत्कृष्ट रूपमें पायी जाती है, हानि, वृद्धि होनेसे । जैसे आकाशमें परिणामकी सर्वोत्कृष्टता पायी जाती है, वैसे ही ज्ञानकी सर्वोत्कृष्टता सर्वज्ञमें पायी जाती है । (ख) स्वभावसे दूर परमाणु आदि सूक्ष्म पदार्थ, देशसे दूर सुमेरु पर्वत आदि, तथा कालसे दूर राम, रावण आदि किसीके प्रत्यक्ष होते हैं, अनुमेय होनेसे । जो अनुमेय होते हैं, वे किसीके प्रत्यक्ष होते हैं । जिस प्रकार पर्वतकी गुफाकी अग्नि अनुमानका विषय होनेसे किसी न किसीके प्रत्यक्ष होती है, इसी प्रकार हमारे प्रत्यक्ष ज्ञानके बाह्य परमाणु आदि अनुमेय होनेसे किसी न किसीके प्रत्यक्ष अवश्य होने चाहिये । इसी प्रकार चन्द्र और सूर्यके ग्रहणको बतानेवाले ज्योतिषशास्त्रकी सत्यता आदिसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि होती है । इस लिये सर्वज्ञ आपका बनाया हुआ आगम ही प्रमाण है । जिस आगमका बनानेवाला सद्दोष होता है, वही आगम अप्रमाण होता है । कहा भी है “ राग द्वेष और मोहके कारण असत्य वाक्य बोले जाते हैं । जिस पुरुषके राग, द्वेष और मोहका अभाव है, वह पुरुष असत्य वचन नहीं कह सकता । ” अतएव आगमोंके प्रणेतोके निर्दोष सिद्ध होनेपर आगमसे भी “ आत्मा एक है ” इत्यादि वचनोंसे आत्माकी सिद्धि होती है । इस लिये प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम आत्माको सिद्ध करते हैं ।

१ उपरगो ग्रहो राहुग्रस्ते खिन्दौ च पूणि च । इत्यमरः । २ स्थानाङ्गघ्ने १-१ । प्रदेवार्थतया असंख्यातप्रदेशोऽपि जीवो द्रव्यार्थतया एकः । इति अभयदेवसुरिटीकाया ।

प्रमेयं चानन्तरमेव बाह्यार्थसाधने साधितम् । तत्सिद्धौ च प्रमाणं ज्ञानम् तच्च प्रमेयाभावे कस्य ग्राहकमस्तु निर्विषयत्वात् इति प्रलापमात्रम् । करणमन्तरेण क्रिया-सिद्धेरयोगाद् । लवनादिषु तथादर्शनात् । यच्च, अर्थसमकालमित्याद्युक्तम्, तत्र विकल्पद्वयमपि स्वीक्रियत एव । अस्मदादिप्रत्यक्षं हि समकालार्थाकलनकुशलम् । स्मरणमतीतार्थस्य ग्राहकम् । शब्दानुमाने च त्रैकालिकस्याप्यर्थस्य परिच्छेदकं । निराकारं चैतद् द्वयमपि । न चातिप्रसङ्गः । स्वज्ञानावरणवीर्यान्तरायक्षयोपशम-विशेषवशादेवास्य नैयत्येन प्रवृत्तेः । शेषविकल्पानामस्वीकार एव तिरस्कारः ॥

( २ ) बाह्य पदार्थोके अस्तित्व सिद्ध करनेके प्रसंगमें पिछली कारिकामें प्रमेयकी सिद्धि गई है । ( ३ ) प्रमेयके सिद्ध होनेपर ' प्रमेयके अभावमें निर्विषय ज्ञान प्रमेयका ग्रहण नहीं कर सकता ' यह कहना ठीक नहीं । क्योंकि बिना कारणके किसी भी क्रियाका होना संभव नहीं है । जैसे काटनेकी क्रिया कुठारसे ही संभव है, उसी प्रकार जानना रूप क्रियाका भी कोई कारण होना चाहिये । तथा, आप लोगोंने जो कहा, ' प्रमाण पदार्थोंको जानते समय पदार्थोंके साथ उत्पन्न होता है, अथवा भिन्न समयमें ' यह भी ठीक नहीं । क्योंकि हम लोग दोनों विकल्पोंको स्वीकार करते हैं । हम लोगोंके मतमें प्रत्यक्ष प्रमाण समकालमें रहनेवाले ( विद्यमान ) पदार्थोंका, स्मरण अतीत पदार्थोंका, तथा शब्द और अनुमान तीनों कालके पदार्थोंका ज्ञान करते हैं । इन दोनों ज्ञानोंके निराकार होनेपर भी ज्ञानावरण और वीर्यांतराय कर्मके क्षयोपशम होनेपर ही उनकी निश्चित पदार्थोंमें प्रवृत्ति होती है । शून्यवादका स्थापन करनेमें जो दूसरे विकल्प प्रतिपादित किये गये हैं, उनको न मानना ही शून्यवादका तिरस्कार करना है ।

प्रमितिस्तु प्रमाणस्य फलं स्वसंवेदनसिद्धैव । न ह्यनुभवेऽप्युपदेशापेक्षा । फलं च द्विधा आनन्तर्यपारम्पर्यभेदात् । तत्रानन्तर्येण सर्वप्रमाणानामज्ञाननिवृत्तिः फलम् । पारम्पर्येण केवलज्ञानस्य तावत् फलमौदासीन्यम् । शेषप्रमाणानां तु हानोपादानो-पेक्षाबुद्ध्यः । इति सुव्यवस्थितं प्रमात्रादिचतुष्टयम् । ततश्च—

“ नासन्न सन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् ।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः” ॥

इत्युन्मत्तभाषितम् ॥

( ४ ) प्रमाणके फल प्रमितिकी स्वयं अनुभवसे सिद्धि होती है । अतएव प्रमितिको सिद्ध करनेके लिये प्रमाणकी आवश्यकता नहीं है । प्रमाणका फल साक्षात् और परम्पराके भेदसे

१ न स्वतो नापि परतो न ह्यस्या नाप्यहेतुतः ।

उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः कचन केचन ॥

दो प्रकारका होता है। पदार्थको जानते समय पदार्थ संबंधी अज्ञानका नाश हो जाना ही सब प्रमाणोका साक्षात् फल है। केवलज्ञानका परम्परा फल संसारसे उदासीन होना है, केवलज्ञानके अतिरिक्त शेष प्रमाणोका परम्परा फल इष्टानिष्ट पदार्थोको छोड़ना, ग्रहण करना तथा उपेक्षा करना है। अतएव प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण और प्रमिति ये चारों पदार्थ सिद्ध होते हैं। इस लिये “ जो न असत् हो, न सत् हो, न सत्-असत् हो, और न सत्-असत्के अभाव रूप हो, इस प्रकार माध्यमिक (शून्यवादी) लोगोंका चारों कोटियोंसे रहित तत्वको स्वीकार करना ” केवल उन्मत्त पुरुषके प्रलापकी तरह है।

किञ्च, इदं प्रमात्रादीनामवास्तवत्वं शून्यवादिना वस्तुवृत्त्या तावदेष्टव्यम् । तच्चासौ प्रमाणात् अभिमन्यते अप्रमाणाद्वा ? न तावदप्रमाणात्, तस्याकिञ्चित्करत्वात् । अथ प्रमाणात् । तन्न । अवास्तवत्वग्राहकं प्रमाणं साँवृतमसाँवृतम् वा स्यात् ? यदि साँवृतम्, कथं तस्मादवास्तवाद् वास्तवस्य शून्यवादस्य सिद्धिः । तथा तदसिद्धौ च वास्तव एव समस्तोऽपि प्रमात्रादिव्यवहारः प्राप्तः । अथ तद्ग्राहकं प्रमाणं स्वयमसाँवृतम्, तर्हि क्षीणा प्रमात्रादिव्यवहारावास्तवत्वप्रतिज्ञा । तेनैव व्यभिचारात् । तदेवं पक्षद्वयेऽपि “ इतो व्याघ्र इतस्तटी ” इति न्यायेन व्यक्त एव परमार्थतः स्वाभिमतासिद्धिविरोधः ॥ इति काव्यार्थः ॥ १७ ॥

तथा, शून्यवादी लोग प्रमाता, प्रमेय आदिकी अवास्तविकता प्रमाणसे सिद्ध करते हैं, अथवा अप्रमाणसे ? अप्रमाणसे प्रमाण आदिकी असत्यता सिद्ध नहीं की जा सकती, क्योंकि अप्रमाण अकिञ्चित्कर है। दूसरे पक्षमें, प्रमाण आदिको असत्य सिद्ध करनेवाला प्रमाण स्वयं असत्य है, या सत्य ? यदि प्रमाण असत्य है, तो असत्य प्रमाणसे सत्य शून्यवादकी स्थापना नहीं की जा सकती। यदि प्रमाण आदिको अवास्तविक सिद्ध करनेवाला प्रमाण वास्तविक है, तो प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण और प्रमितिके व्यवहारको वास्तविक ही मानना चाहिये। यदि शून्यवादको सिद्ध करनेवाले प्रमाणको सत्य मानो, तो आप लोग जो प्रमाता आदिके व्यवहारको असत्य कहते हैं, वह नहीं बन सकता। अतएव प्रमाण अथवा प्रमाणके विना किसी भी प्रकार शून्यवादकी सिद्धि नहीं होती। इस लिये ‘ एक तरफ व्याघ्र है, दूसरी ओर नदी बहती है ’ इस न्यायसे प्रमाण और अप्रमाण दोनों पक्षोंके स्वीकार करनेमें शून्यवादियोंको प्रमाता आदिका व्यवहार सत्य ही मानना चाहिये। यह श्लोकका अर्थ है।

भार्वार्थ—शून्यवादी—सब पदार्थ शून्य हैं, क्योंकि प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण और प्रमिति अवस्तु हैं। ( क ) प्रमाता ( आत्मा ) इन्द्रियोंका विषय नहीं हो सकता, अतएव

१ सवृतेर्लक्षणम्—

अभूतं ख्यापयत्यर्थं भूतमावृत्त्य वर्तते ।

अविद्या जायमानेव कामलातंकवृत्तिवत्

बोधिचर्यावतारपाञ्चिकायाम् १५२

प्रत्यक्षसे आत्माकी सिद्धि नहीं होती। अनुमान भी आत्माको सिद्ध नहीं करता, क्योंकि किसी भी हेतुसे आत्माकी सिद्धि नहीं होती। आगम परस्पर विरोधी हैं, इस लिये आगम भी आत्माको सिद्ध नहीं कर सकता। (ख) प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणसे बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि नहीं हो सकती। अविद्याकी वासनासे ही बाह्य पदार्थोंके अभावमें घट, पट आदि पदार्थोंका ज्ञान होता है। अतएव प्रमेय भी कोई पदार्थ नहीं है। (ग) प्रमेयके अभाव होनेपर प्रमाण भी नहीं बन सकता। (घ) प्रमाणके अभावमें प्रमिति भी नहीं सिद्ध हो सकती। अतएव सर्वथा शून्य मानना ही वास्तविक तत्व है। क्योंकि अनुमान और अनुमेयका व्यवहार बुद्धि-जन्य है। वास्तवमें बुद्धिके बाहर सत् और असत् कोई वस्तु नहीं। अतएव न सत्, न असत्, न सत्-असत्, और न सत्-असत्के अभाव रूप, ही वास्तवमें परमार्थ है।

जैन—प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण और प्रमिति प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणोंसे सिद्ध होते हैं। (क) 'मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ' आदि अहं प्रत्यय से प्रमाता सिद्ध होता है। (ख) बाह्य पदार्थोंका ज्ञान अनुभवसे सिद्ध है। तथा बाह्य पदार्थोंके अनुभव होनेपर ही वासना बन सकती है। अतएव प्रमेय भी स्वीकार करना चाहिये (ग) प्रमेयके सिद्ध होनेपर प्रमाण भी अवश्य मानना चाहिये। जैसे कुठारसे काटनेकी क्रिया हो सकती है, वैसे जानने रूप क्रियाका भी कोई करण होना चाहिये। (घ) पदार्थको जानते समय पदार्थ संबंधी अज्ञानका नाश होना ही प्रमाणका साक्षात् फल है, अतएव प्रमिति भी मानना चाहिये। तथा, शून्यवादी लोग प्रमाता आदिको प्रमाण अथवा अप्रमाण किसीसे भी सिद्ध नहीं कर सकते। अप्रमाण अकिंचित्कर है, इस लिये अप्रमाणसे प्रमाता आदि सिद्ध नहीं हो सकते। इसी तरह प्रमाणसे भी प्रमाता आदि सिद्ध नहीं होते, क्योंकि शून्यवादियोंके मतमें स्वयं प्रमाण ही अवस्तु है। तथा जिस प्रमाणसे शून्यवादी लोग अपने पक्षकी सिद्धि करते हैं, वह प्रमाण विना प्रमेयके नहीं बन सकता, क्योंकि प्रमाण निर्विषय नहीं होता, अतएव शून्यवादियोंको मौन रहना ही श्रेयस्कर है।

अधुना क्षणिकवादिन 'ऐहिकामुष्मिकव्यवहारानुपपन्नार्थसमर्थनमविमृश्यकारितं दर्शयन्नाह—

क्षणिक वादियों के मतमें इस लोक और परलोककी व्यवस्था नहीं बन सकती। अतएव उनके मतको अविचारपूर्ण सिद्ध करते हैं—

कृतप्रणाशाकृतकर्मभोगभवप्रमोक्षस्मृतिभङ्गदोषान् ।

उपेक्ष्य साक्षात् क्षगभङ्गमिच्छन्नहो महासाहसिकः परस्ते ॥ १८ ॥

श्लोकार्थ—आपके प्रतिपक्षी क्षणिकवादी बौद्ध क्षणिकवादको स्वीकार करके, किये हुए कर्मोंके फलको न भोगना, अकृत कर्मोंके फलको भोगनेके लिये वाध्य होना, परलोकका नाश, मुक्तिका नाश, तथा स्मरण शक्तिका अभाव, इन दोषोंकी उपेक्षा करके अपने सिद्धान्तको स्थापित करनेका महान साहस करते हैं ।

कृतप्रणाशदोषम् अकृतकर्मभोगदोषम् भवभङ्गदोषम् प्रमोक्षभङ्गदोषम् स्मृतिभङ्गदोषमित्येतान् दोषान् । साक्षादित्यनुभवसिद्धान् । उपेक्षयानाहत्य । साक्षात् कुर्वन्नपि गजनिमीलिकामवलम्बमानः । सर्वभावानां क्षणभङ्गम् उदयानन्तरविनाशरूपां क्षणक्षयिताम् । इच्छन् प्रतिपद्यमानः । ते तव । परः प्रतिपक्षी वैनाशिकः सौगत इत्यर्थः । अहो महासाहसिकः सहसा अविमर्शात्मकेन बलेन वर्तते साहसिकः । भाविनमनर्थमविभाव्य यः प्रवर्तते स एवमुच्यते । महाश्रासौ साहसिकश्च महासाहसिकोऽत्यन्तमविभृश्य प्रवृत्तिकारी । इति मुकुलितार्थः ॥

व्याख्यार्थ—जिस प्रकार हाथी आखोको बन्द करके जलपान करता है, वैसे ही संसार, मोक्ष आदिका अनुभव करते हुए भी सम्पूर्ण पदार्थोंको क्षणस्थायी माननेवाले प्रतिपक्षी बौद्ध ( १ ) किये हुए कर्मोंका नाश, ( २ ) नहीं किये हुए कर्मोंका भोग, ( ३ ) संसारका क्षय, ( ४ ) मोक्षका नाश और ( ५ ) स्मृतिका अभाव, इन दोषोंकी उपेक्षा करते हुए क्षणवादके सिद्धान्तको प्रतिपादन करनेका महान साहस करते हैं ।

विद्युत्तार्थस्त्वयम् । बौद्धा बुद्धिक्षणपरम्परामात्रमेवात्मानमामनन्ति न पुनर्मौक्तिककणनिकरान्नुस्यूतैकसूत्रवत् तदन्वयिनमेकम् । तन्मते येन ज्ञानक्षणेन सदनुष्ठानमसदनुष्ठानं वा कृतम् तस्य निरन्वयविनाशाच्च तत्फलोपभोगः, यस्य च फलोपभोगः, तेन तत् कर्म न कृतम् । इति प्राच्यज्ञानक्षणस्य चाकृतकर्मभोगः, स्वयमकृतस्य परकृतस्य कर्मणः फलोपभोगादिति । अत्र च कर्मशब्द उभयत्रापि योज्यः, तेन कृतप्रणाश इत्यस्य कृतकर्मप्रणाश इत्यर्थो हस्यः । वन्धानुलोम्याच्चेत्यल्लुपन्यासः ॥

( १ ) बौद्ध लोग विचारके क्षणिकी परम्पराको आत्मा मानते हैं । जिस प्रकार एक सूतका डोरा बहुतसे मोतियोंमें प्रविष्ट हो कर सब मोतियोंकी एक माला बनाता है, उस तरह बौद्धोंके मतमें विचारके सम्पूर्ण क्षणोंके साथ संबंध रखनेवाली किसी एक वस्तुको आत्मा स्वीकार नहीं किया गया है । अतएव बौद्ध मतमें जिस विचारके क्षणसे अच्छे या बुरे कर्म

१ गलौ नेत्रे निमील्य जलपानादि करोति नेत्रनिमीलनेन न किञ्चित्करोमीति भावयति च तद्वदयं वादी कृतप्रणाशादीन् दोषान् साक्षादनुभवन् सर्वभावाना क्षणभङ्गश्रुता प्रतिपद्यते ।

। सिद्ध २ संतानस्यैकमाश्रित्य कर्ता भोकेति देशितं ॥

प्रत्य करो यथैव कदलीस्तंभो न कश्चिद्भाग्यः कृतः । तथाहमप्यसद्भूतो मृग्यमाणो विचारतः ॥

बोधिचर्यावतरे ९-७३, ७५ ।



किये जाते हैं, उस विचार क्षणके सर्वथा नष्ट हो जानेसे अच्छे या बुरे कर्म करनेवाले मनुष्यको उन अच्छे, बुरे कर्मोंका फल न मिलना चाहिये। क्योंकि फल भोगनेवाले मनुष्यने उन कर्मोंको नहीं किया है। कारण कि जिस पूर्व विचारके क्षणसे कर्म किया गया था, वह क्षण सर्वथा नष्ट हो चुका है। अतएव मनुष्यको अपने कर्मोंके फलका उपभोग नहीं करना चाहिये। ( २ ) तथा क्षणिकवादमें जिस विचार क्षणने कर्मोंको नहीं किया, उस विचार क्षणको कर्मोंके फलको भोगनेके लिये बाध्य होनेके कारण स्वयं नहीं किये हुए दूसरोंके कर्मोंको भोगनेसे अकृतकर्म भोग नामका दोष आता है। यहां जिस प्रकार श्लोककी प्रथम पंक्तिमें ' अकृतकर्मभोग ' में कर्म शब्दका संबंध है, उसी तरह ' कृतप्रणाश ' में भी कर्म शब्द जोड़ कर ' कृतकर्मप्रणाश ' अर्थ करना चाहिये।

तथा भवभङ्गदोषः । भव आर्जुवाभावलक्षणः संसारः, तस्य भङ्गो विलोपः स एव दोषः क्षणिकवादे प्रसज्यते । परलोकाभावप्रसङ्ग इत्यर्थः । परलोकिनः करयचिदभावात् । परलोको हि पूर्वजन्मकृतकर्मानुसारेण भवति । तच्च प्राचीनज्ञान-क्षणानां निरन्वयं नाशात् केन नामोपशुष्यतां जन्मांतरे ॥

( ३ ) क्षणिकवादमें संसार भी नहीं बन सकता। क्योंकि पूर्व जन्ममें किये हुए कर्मोंके अनुसार ही परलोक मिलता है। क्षणिक वादियोंके मतमें विचारके पहले क्षणोंका सर्वथा विनाश हो जाता है, अतएव पूर्व क्षणोंका उत्तर क्षणोंके साथ कोई भी संबंध नहीं रहता। इस लिये पूर्व जन्ममें किये हुए कर्मोंका दूसरे जन्ममें फल नहीं मिल सकता। इस कारण बौद्ध मतमें परलोकी ( आत्मा ) के अभाव होनेसे परलोककी भी सिद्धि नहीं होती।

यच्च भोक्षाकरशुभ्रं " यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसन्धत्ते यथेदानीन्तनं चित्तं, चित्तं च मरणकालभावि " इति भवपरम्परासिद्धये प्रमाणशुक्तम्, तद्व्यर्थम् । चित्त-क्षणानां निरवशेषनाशिनं चित्तान्तरप्रतिसंधानायोगात् । द्वयोरवस्थितयोर्हि प्रति-संधानशुभ्रयानुगामिना केनचित् क्रियते । यश्चानयोः प्रतिसंधाता, स तेन नाशुप-गम्यते स ह्यात्मान्वयी ॥

भोक्षाकरशुभ्रं ( बौद्ध ) — " वर्तमान विचार ( ज्ञान-बुद्धि-चित्त ) की तरह एक विचार दूसरे विचारसे संबद्ध होता है। अतएव मरणके समयमें रहनेवाला विचार भी दूसरे विचारसे संबद्ध होता है " ( यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसंधत्ते यथेदानीन्तनं चित्तं चित्तं, च मरण-कालभावि ), अतएव संसारकी परम्परा सिद्ध होती है। जैन—यह ठीक नहीं। क्योंकि बौद्धोंके मतमें विचार क्षणोंका सर्वथा नाश माना गया है, अतएव एक विचार दूसरे विचारसे

२ कान्तिवियतमर्यादाऽवस्थैव परिकीर्त्यते ।

तस्याश्चानाद्यनन्तायाः परः पूर्वं इहेति च ॥

संबद्ध नहीं हो सकता । पूर्व और अपर चित्त क्षणोंमें कोई संबंध करानेवाला होना चाहिये, अन्यथा दोनो क्षणोका संबंध नहीं हो सकता । इन दोनों क्षणोंका संबंध करनेवाला आत्मा ही हो सकता है ।

न च प्रतिसंधचे इत्यस्य जनयतीत्यर्थः । कार्यहेतुप्रसङ्गात् । तेन वादिनास्य हेतोः स्वभावहेतुत्वेनोक्तत्वात् । स्वभावहेतुश्च तादात्म्ये सति भवति । भिन्नकाल-भाविनोश्च चित्तचित्तान्तरयोः कुतस्तादात्म्यम् । युगपद्भाविनोश्च प्रतिसन्धेयप्रति-सन्धायकत्वाभावापत्तिः, युगपद्भावित्वेऽविशिष्टेऽपि किमत्र नियामकम्, यदेकः प्रतिसन्धायकोऽपरश्च प्रतिसन्धेय इति । अस्तु वा प्रतिसन्धानस्य जननमर्थः । सोऽप्यनुपपन्नः । तुल्यकालत्वे हेतुफलभावस्याभावात् । भिन्नकालत्वे च पूर्वचित्त-क्षणस्य विनष्टत्वात् उत्तरचित्तक्षणः कथमुपादानमन्तरेणोत्पद्यताम् । इति यकिञ्चिदेतत् ॥

शंका—‘ यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसंधचे ’ यहां प्रतिसंधानका अर्थ उत्पन्न करना है, अतएव हमारे मतमें पूर्व चित्त उत्तर चित्तसे संबद्ध नहीं होता, बल्कि पूर्व चित्त उत्तर चित्तको उत्पन्न करता है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि पूर्व और अपर चित्त क्षणोंमें कार्य-कारण संबंध माननेसे कार्य हेतु मानना चाहिये । परन्तु बौद्धोंने पूर्व और अपर चित्त क्षणोंमें स्वभाव हेतु माना है । तथा, स्वभाव हेतु तादात्म्य संबंध होने-पर ही होता है । जैसे यह वृक्ष है, सीसम होनेसे, यहां वृक्ष और सीसमका तादात्म्य होनेसे स्वभाव हेतु अनुमान है । इस लिये भिन्न भिन्न समयमें होनेवाले पूर्व और अपर चित्त क्षणोंमें स्वभाव हेतु भी नहीं बन सकता । क्योंकि यदि पूर्व और अपर चित्त क्षणोंको एक ही समयमें होनेवाला माना जाय, तो उनमें प्रतिसन्धेय और प्रतिसंधायकका विभाग नहीं बन सकता । तथा प्रतिसंधानका अर्थ उत्पन्न करना भी ठीक नहीं । क्योंकि यदि पूर्व और उत्तर क्षणोको एक समयवर्ती माना जाय, तो उनमें कार्य-कारण संबंध नहीं बन सकता । यदि पूर्व और उत्तर क्षणोंको भिन्न समयवर्ती मानो, तो पूर्व चित्त क्षणके सर्वथा नाश हो जानेपर उपादान कारणके बिना उत्तर क्षणकी उत्पत्ति नहीं हो सकती ।

तथा प्रमोक्षभङ्गदोषः । प्रकर्षेणापुनर्भावेन कर्मबन्धनाद् मोक्षो मुक्तिः प्रमो-क्षस्तस्यापि भङ्गः प्राप्नोति । तन्मतं तावदात्मैव नास्ति । कः प्रेत्य मृखीभवनाय यतिष्यते । ज्ञानक्षणोऽपि संसारी कथमपरज्ञानक्षणसुखीभवनाय घटिष्यते । न हि दुःखी देवदत्तो यद्भक्तसुखाय चेष्टमानो दृष्टः । क्षणस्य तु दुःखं स्वरसनाशित्वात् तेनैव सार्धं दध्वंसे । सन्तानस्तु न वास्तवः कश्चित् । वास्तवत्वे तु आत्माभ्युपगमप्रसङ्गः ॥

( ४ ) कर्मोंके बंध नहीं होनेको मोक्ष कहते हैं । बौद्धोंके मतमें मोक्षका सद्भाव भी सिद्ध नहीं होवा । क्योंकि बौद्ध मतमें आत्मा नहीं है, इस लिये सुखी होनेके लिये कौन प्रयत्न करेगा । जब तक संसार है, तभी तक ज्ञान क्षण रूप पर्याय मौजूद है, इस लिये

पूर्व ज्ञान क्षणोंके सर्वथा नष्ट हो जानेपर अपर ज्ञान क्षणोंके सुखी होनेके लिये कोई भी प्रयत्न नहीं कर सकता । क्योंकि पूर्व और अपर ज्ञान क्षणोंमें कोई संबंध नहीं रह सकता । जैसे दुखी देवदत्त यज्ञदत्तके सुखके लिये प्रयत्न करता हुआ नहीं देखा जाता । तथा प्रत्येक ज्ञान क्षणका दुख भी उसी क्षणके साथ नष्ट हो जाता है । यदि सब ज्ञान क्षणोंमें सुख-दुख पहुंचानेवाली संतान स्वीकार की जाय, तो यदि वह संतान ज्ञान क्षणोंके अतिरिक्त कोई पृथक् वस्तु है, तो उसे आत्मा ही कहना चाहिये । यदि संतान अवस्तु है, तो वह संतान अकार्यकारी है ।

अपि च बौद्धाः “ निखिलवासनोच्छेदे विगतविषयाकारोपप्लवविशुद्धज्ञानो-  
त्पादो मोक्षः ” इत्याहुस्तच्च न घटते । कारणाभावादेव तदनुपपत्तेः । भावनाप्रचयो हि  
तस्य कारणमिष्यते । स च स्थिरैकाश्रयाभावाद् विशेषानाधायकः प्रतिक्षणमपूर्ववद्  
उपजायमानो निरन्वयविनाशी, गगनलङ्घनाभ्यासवत् अनासादितप्रकर्षो न स्फुटा-  
भिज्ञानजननाय प्रभवति, इत्यनुपपत्तिरेव तस्य । समलचित्तक्षणानां स्वाभाविक्याः  
सदृशारम्भणशक्तेरसदृशारम्भम् प्रत्यक्षत्वेच्च अकस्मादनुच्छेदात् । किंच, समल-  
चित्तक्षणाः पूर्वं स्वरसपरिनिर्वाणा अयमपूर्वा जाताः सन्तानश्चैको न विद्यते वन्ध-  
मोक्षौ चैकाधिकरणौ न विषयभेदेन वर्तते । तत् कस्येयं मुक्तिर्य एतदर्थं प्रयतते ।  
अयं हि मोक्षशब्दो वन्धनविच्छेदपर्यायः । मोक्षश्च तस्यैव घटते यो बद्धः । क्षणक्षयवादे  
त्वन्व्यः क्षणो बद्धः क्षणान्तरस्य च मुक्तिरिति प्राप्नोति मोक्षाभावः ॥

तथा बौद्ध लोग “ सम्पूर्ण वासनाओंके नष्ट हो जानेपर विविध प्रकारके  
ग्राह्य-ग्राहक संबंधसे रहित विशुद्ध ज्ञानके उत्पन्न होनेको मोक्ष कहते हैं, ” परन्तु  
यह ठीक नहीं । क्योंकि क्षणिक वादियोंके मतमें कार्य-कारण भाव नहीं बन  
सकता । बौद्धोंके मतमें ‘ सब पदार्थ क्षणिक हैं, सब दुख रूप है, सामान्य  
रूपसे ज्ञात न हो कर अपने असाधारण रूपसे ज्ञात होते हैं, अतएव स्वलक्षण हैं,  
तथा सब पदार्थ निस्वभाव होनेसे शून्य हैं ’ इस प्रकार भावना चतुष्टयकी उत्कटतासे  
सम्पूर्ण वासनाओंका नाश हो जाना मोक्ष है । परन्तु बौद्धोंने इन भावनाओंका कोई नित्य  
आश्रय नहीं माना है । तथा, प्रत्येक क्षणमें नवीन नवीन उत्पन्न हो कर दूसरे क्षणमें सर्वथा  
नष्ट होनेवाली अनन्त अशुद्ध ज्ञानकी संतान अशुद्ध ज्ञानको ही उत्पन्न कर सकती है, शुद्ध  
ज्ञानको नहीं । अतएव अशुद्ध ज्ञानसे शुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । जिस तरह बीज-  
अपने सजातीय फलको उत्पन्न कर सकता है, विजातीय फलको नहीं, उसी तरह अशुद्ध ज्ञान  
क्षणोंसे केवल अशुद्ध ज्ञान क्षणोंकी उत्पत्ति हो सकती है, शुद्ध ज्ञान क्षणोंकी नहीं, अतएव  
अशुद्ध ज्ञान क्षणोंका सर्वथा नाश नहीं हो सकता । तथा, बौद्धोंके मतमें प्रत्येक वस्तुके  
क्षणस्थायी होनेके कारण अशुद्ध ज्ञान क्षणोंके अपने स्वरूपसे सर्वथा नष्ट हो जानेपर शुद्ध

१ सर्वे क्षणिक सर्वे क्षणिकम्, दुःख दुःख, स्वलक्षणम् स्वलक्षणं, धृत्यं शून्यमिति भावनाचतुष्टयं ।

ज्ञान क्षणकी उत्पत्ति नहीं बन सकती। अतएव पूर्व और अपर ज्ञान क्षणोंमें कोई संतान संभव नहीं। तथा, जिस पुरुषके बंध हो, उसे ही मोक्षकी तैय्यारी करनी चाहिये, और जिन क्रमोंसे संसारी अवस्थामें बंध होता है, उन्हीं क्रमोंका मोक्ष अवस्थामें क्षय होना चाहिये। परन्तु क्षणिक वादियोंके मतमें जिस क्षणमें पुरुषके बंध होता है, वह क्षण मोक्ष होनेके क्षणसे भिन्न है, अतएव बौद्धोंके मतमें जिस पुरुषके बंध होता है, उसी पुरुषके मोक्ष नहीं हो सकता, इस लिये मोक्षका अभाव हो जाता है।

तथा स्मृतिभङ्गदोषः। तथाहि। पूर्वबुद्ध्यनुभूतेऽर्थे नोत्तरबुद्धीनां स्मृतिः संभवति। ततोऽन्यत्वात्, सन्तानान्तरबुद्धिवत्। न ह्यन्यदृष्टोऽर्थोऽन्येन स्मर्यते अन्यथा एकेन दृष्टोऽर्थः सर्वैः स्मर्येत। स्मरणाभावे च कौतस्कुती प्रत्यभिज्ञाप्रसूतिः। तस्याः स्मरणानुभवोभयसंभवत्वात्। पदार्थमेक्षणप्रबुद्धप्राक्तनसंस्कारस्य हि प्रमातुः स एवायमित्याकारेण इयम्युत्पद्यते।

( ५ ) बौद्धोंके मतमें स्मृति ज्ञान भी नहीं बन सकता। जिस प्रकार एक बुद्धिसे अनुभूत पदार्थका दूसरी बुद्धिसे स्मरण नहीं हो सकता, क्योंकि एक बुद्धि दूसरी बुद्धिसे भिन्न है। उसी तरह बुद्धिका प्रथम क्षण दूसरे क्षणको नहीं जान सकता। अतएव एक मनुष्यके देखे हुए पदार्थको दूसरा मनुष्य स्मरण नहीं कर सकता, अन्यथा एक पदार्थका एक पुरुषके द्वारा ज्ञान होनेपर उस पदार्थका सब पुरुषोंको स्मरण हो जाना चाहिये। स्मरणके अभाव होनेपर प्रत्यभिज्ञान भी नहीं बन सकता। कारण कि पहले देखी हुई वस्तुके स्मरणपूर्वक 'यह वही है,' इस प्रकारके अनुभवको प्रत्यभिज्ञान कहते हैं।

अथ स्यादयं दोषः, यद्यविशेषणान्यदृष्टमन्यः स्मरतीत्युच्यते। किन्तु अन्यत्वेऽपि कार्यकारणभावाद् एव च स्मृतिः। भिन्नसंतानबुद्धीनां तु कार्यकारणभावो नास्ति तेन संतानान्तराणां स्मृतिर्न भवति। न चैकसान्तानि कीनामपि बुद्धीनां कार्यकारणभावो नास्ति, येन पूर्वबुद्ध्यनुभूतेऽर्थे तदुत्तरबुद्धीनां स्मृतिर्न स्यात्। तदप्यनवदातम्। एवमपि अन्यत्वस्य तदवस्थत्वात्। न हि कार्यकारणभावाभिधानेऽपि तदपगतं। क्षणिकत्वेन सर्वासाम् भिन्नत्वात्। न हि कार्यकारणभावात् स्मृतिरित्यत्रोभयप्रसिद्धोऽस्ति दृष्टान्तः ॥

शंका—अपने अनुभूत किये हुए पदार्थोंका हम स्वयं ही स्मरण कर सकते हैं। इस लिये एक मनुष्यके बुद्धिसे अनुभूत पदार्थोंका दूसरे मनुष्यद्वारा स्मरण किया जाना संभव नहीं। क्योंकि किन्हींके अन्तर्गत एक ही संतानके अनुभव और स्मरणमें कार्य-कारण संबंध होता है, एक संतानका दूसरी संतानके साथ कार्य-कारण भाव नहीं हो सकता। अतएव एक पुरुषके अनुभव करनेपर दूसरे पुरुषको स्मरण नहीं होता। संतानी ( ज्ञान क्षण ) और

१ कार्यकारणभावप्रतिनियमादेव स्मरणभावोऽपि निरस्तः। न स्मरतां कश्चिदिह विद्यते। किं तर्हि स्मरणमेव च । छमासोपबन्धात्। अनुभूते ई वस्तुनि विज्ञानसंताने स्मृतिवीजाधानात्कालान्तरेण संततिपरिपाकहेतोः स्मरण नाम कार्यमुत्पद्यते। ५, अथचर्यावतारपञ्जिकाया पृ ४१५।

संतानमें परस्पर कार्य-कारण संबंध रहता है, इस लिये एक ज्ञानसे कित्ती पदार्थका अनुभव होनेपर उसी ज्ञानसे उस पदार्थका स्मरण होता है। समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि संतानमें कार्य-कारण भाव माननेपर भी संतानके क्षणोंकी परस्पर भिन्नता नहीं मिट सकती, क्योंकि बौद्ध मतमें सम्पूर्ण क्षण परस्पर भिन्न हैं। तथा परस्पर भेद होनेपर भी कार्य-कारण संबंध वाला कोई दृष्टांत वादी और प्रतिवादीको मान्य नहीं है।

अथ— “ यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव संघत्ते कर्पासे रक्तता यथा ” ॥

इति । कर्पासे रक्ततादृष्टान्तोऽस्तीति चेत् । तदसाधीयः । साधनदूषणयोरसम्भवात् । तथाहि । अन्वयाद्यसम्भवाच्च साधनम् । न हि कार्यकारणभावो यत्र तत्र स्मृतिः कर्पासे रक्ततावदित्यन्वयः सम्भवति । नापि यत्र न स्मृतिस्तत्र न कार्यकारणभाव इति व्यतिरेकोऽपि । असिद्धत्वाद्यनुद्भावनाच्च न दूषणम् । न हि ततोऽन्यत्वात् इत्यस्य हेतोः कर्पासे रक्ततावत् इत्यनेन कश्चिदोषः प्रतिपाद्यते ॥

शंका—“ जिस प्रकार कपासके बीजमें लाल रंग लगानेसे बीजका फल भी लाल रंगका होता है, उसी तरह जिस संतानमें कर्म वासना रहती है, उसी वासनामें कर्म वासनाका फल रहता है । ” अतएव जिस पदार्थको एक पुरुष अनुभव करता है, वही पुरुष उस पदार्थका स्मरण करता है। समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि कपासमें रक्तताका दृष्टांत न साधक है, और न वाधक। क्योंकि इस दृष्टांतसे ‘ जहां कार्य-कारण भाव होता है, वहां स्मृति होती है, जैसे कपासमें रक्तता, ’ तथा ‘ जहां स्मृति नहीं होती, वहां कार्य-कारण भाव भी नहीं होता ’ इस प्रकार अन्वय और व्यतिरेक संबंध नहीं बनते। अन्वय-व्यतिरेक न बननेसे कार्य-कारण भाव भी सिद्ध नहीं होता। अतएव बुद्धिकी संतानमें कार्य-कारण संबंध नहीं बनता। तथा ‘ कपासमें रक्तता ’ के दृष्टांतसे ‘ एक ज्ञानसे अनुभूत पदार्थका दूसरे ज्ञानसे स्मरण नहीं हो सकता, क्योंकि पहला और दूसरा दोनों ज्ञान भिन्न हैं, अन्य संतानकी तरह ’ हमारे इस अनुमानमें असिद्ध आदि दोष नहीं आते। क्योंकि ‘ जहां जहां भिन्नत्व होता है, वहां वहां स्मृति नहीं होती ’ यह अनुमान ‘ कपासमें रक्तता ’ के दृष्टांतसे असिद्ध नहीं कहा जा सकता, कारण कि यह दृष्टांत स्मृति अथवा अनन्यत्व किसीके लिये भी लागू नहीं होता। क्योंकि क्षणिक वादियोंके मतमें कपासमें भी क्षण क्षणमें परिवर्तन होता है, इस लिये कपासके दो क्षणोंमें एकसी न रहनेसे कपासमें भी अन्यत्व है।

किञ्च, यद्यन्वयत्वेऽपि कार्यकारणभावेन स्मृतेरुत्पत्तौ ही तरह अशुद्ध ज्ञान शिष्याचार्यादिबुद्धीनामपि कार्यकारणभावसद्भावेन स्मृतिज्ञान क्षणोंकी नहीं, अतएव प्रसङ्गः, एकसंतानत्वे सतीतिविशेषणादिति चेत् । तदप्युक्तसे सर्वथा नष्ट हो जानेपर शुद्ध पक्षीणत्वात् । क्षणपरम्परातस्तस्याभेदे हि क्षणपरम्परात्, शून्य शून्यमिति भावनाचतुष्टयं । किञ्चिदतिरिक्तमुक्तं स्यात् । भेदे तु पारमार्थिकः अपारः

रथार्थिकत्वेऽस्य दूषणं, अकिंचित्करत्वात् । पारमार्थिकत्वे स्थिरो वा स्यात् क्षणिको वा ? क्षणिकत्वे संताननिर्विशेष एवायम्, इति किमनेन स्तेनभीतस्य स्तेनान्तरशरणस्वीकरणानुकरिणा । स्थिरश्चेत् आत्मैव संज्ञामेदतिरोहितः प्रतिपन्नः । इति न स्मृतिर्घटते क्षणक्षयवादिनाम् ॥

तथा, यदि अनुभव और स्मरणके पीछे कोई नित्य पदार्थ स्वीकार न करके, भिन्न भिन्न संतानोंमें कार्य-कारण भाव मान कर सृष्टि स्वीकार की जाय, तो शिष्य और आचार्य-की बुद्धिमें भी कार्य-कारण मानना चाहिये । क्योंकि गुरु शिष्यको पढ़ाता है, अतएव गुरुकी बुद्धि कारण, और शिष्यकी बुद्धि कार्य कही जा सकती है । यदि कहो, कि हम एक संतानके होनेपर ही ( एकसंतानत्वे सति ) कार्य-कारण संबंध मानते हैं, अतएव गुरु-शिष्यकी बुद्धिमें कार्य-कारण संबंध नहीं बन सकता, क्योंकि यहां दो भिन्न संतान मौजूद हैं । यह भी ठीक नहीं । क्योंकि यदि आप लोग अनुभवको स्मृतिके साथ जोड़नेके लिये बुद्धि क्षणो ( संतानी ) की एक संतान स्वीकार करते हैं, तो हम पूछते हैं, कि संतान संतानी ( बुद्धिक्षण परंपरा ) से भिन्न है, या अभिन्न ? यदि संतान क्षण परम्परासे अभिन्न है, तो उसे क्षण परंपरा ( संतानी ) ही कहना चाहिये, संतान नहीं । यदि संतान और क्षण परम्पराको भिन्न मानो, तो यह संतान और क्षण परम्पराका भेद वास्तविक है, या कल्पित ? यदि यह भेद कल्पित है, तो वह अकार्यकारी है । यदि संतान और क्षण परम्पराका भेद वास्तविक है, तो वह स्थिर है, या क्षणिक ? यदि संतान क्षणिक है, तो क्षण परम्पराको छोड़ कर संतानका आश्रय लेना एक चोरके भयसे दूसरे चोरके आश्रय लेनेके समान है । यदि संतानको स्थिर मानो, तो फिर आत्मा स्वीकार करनेमें ही क्या दोष है ? अतएव क्षणिक वादियोंके मतमें सृष्टि भी नहीं बनती ।

तदभावे च अनुमानस्यानुत्थानमित्युक्तम् प्रागेव । अपि च, स्मृतेरभावे निहितमत्युन्मार्गणप्रत्यर्पणादिव्यवहारा विशार्येन् ।

“ इत्येकनवते कल्पे शक्त्या मे पुरुषो हतः ।

तेन कर्मविपाकेन पादे विद्धोऽस्मि भिक्षवः ॥ ”

इति वचनस्य का गतिः । एवमुत्पत्तिरुत्पादयति, स्थितिः स्थापयति, जरा जर्जरयति, विनाशो नाशयतीति चतुःक्षणिकं वस्तु प्रतिजानाना अपि प्रतिक्षेप्याः ।

क्षणचतुष्कानन्तरमपि निहितमत्युन्मार्गणादि व्यवहाराणां दर्शनात् । तदेवमनेकदोषापाल्ये एकं मनुक्षणभङ्गमभिप्रैति तस्य महत् साहसम् ॥ इति कान्व्यार्थः ॥ १८ ॥

नहीं । क्योंकिकिन्हे, अभाव होनेपर अनुमान भी नहीं बन सकता । तथा स्मृतिके अभावमें धरोहर होता है, एक संतानका दूसरेधरको लौटानेकी याद न रहना आदि व्यवहारका भी लोप हो एक पुरुषके अनुभव करनेपर दूसरेनवैवें भवमें मैंने एक पुरुषको बलात्कारसे मार डाला, उस

१ कार्यकारणभावप्रतिनियमादेव रक्षा जातिर्नरास्थितिरनित्यता ।

स्मरणमेव वे । लमारोपवशात् । अनुसृते निदयस्तेषां तेष्वधर्मैकवृत्तयः ।

हेतोः स्मरणं नाम कार्यश्रवणं चो

वसुबन्धुविरचिताभिधर्मकोशे २-४५, ४६ ।

कर्मके खोटे फलसे मेरा पैर छिद गया है ” आदि वचन भी नहीं कहे जा सकते । अतएव उत्पत्ति, स्थिति, जरा और विनाश इन चार क्षण पर्यंत जो वस्तुकी स्थिति मानी है (क्षणिकवादका परिवर्तित रूप), वह भी नहीं बन सकती । क्योंकि चार क्षणोंके बाद भी वस्तुकी स्थिति देखी जाती है । इस लिये अनेक दोषोंके आनेपर भी क्षणमंगको मानना बौद्धोंका महान सहास है । यह श्लोकका अर्थ है ।

**भावार्थ**—इस श्लोकमें बौद्धोंके ‘क्षणमंग’ वादपर विचार किया गया है । जैन लोगोंका कहना है, कि प्रत्येक वस्तु क्षणस्थायी माननेपर बौद्धोंके मतमें आत्मा कोई पृथक् पदार्थ नहीं बन सकता । तथा आत्माके न माननेपर ( १ ) संसार नहीं बनता, क्योंकि क्षणिक वादियोंके मतमें पूर्व और अपर क्षणोंमें कोई संबंध न हो सकेसे पूर्व जन्मके कर्मोंका जन्मांतरमें फल नहीं मिल सकता । बौद्ध लोग संतानको वस्तु मानते हैं । उनके मतानुसार संतानका एक क्षण दूसरे क्षणसे संबद्ध होता है, मरणके समय रहनेवाला ज्ञान क्षण भी दूसरे विचारसे संबद्ध होता है, इसीलिये संसारकी परम्परा सिद्ध होती है । परन्तु यह ठीक नहीं । क्योंकि संतान क्षणोंका परस्पर संबंध करानेवाला कोई पदार्थ नहीं है, जिससे दोनों क्षणोंका परस्पर संबंध हो सके । ( २ ) आत्माके न माननेपर मोक्ष भी सिद्ध नहीं होता । क्योंकि संसारी आत्माका अभाव होनेसे मोक्ष किसको मिलेगा । बौद्ध लोग सम्पूर्ण वासनाओंके नष्ट होजाने पर भावना चतुष्टयसे होनेवाले विशुद्ध ज्ञानको मोक्ष कहते हैं । परन्तु क्षणिक वादियोंके मतमें कार्य-कारण भाव नहीं सिद्ध होता । तथा अशुद्ध ज्ञानसे अशुद्ध ज्ञान ही उत्पन्न हो सकता है, विशुद्ध ज्ञान नहीं । तथा, जिस पुरुषके बंध हो, उसे ही मोक्ष मिलना चाहिये । परन्तु क्षणिक वादियोंके मतमें बंधके क्षणसे मोक्षका क्षण दूसरा है, अतएव बद्ध पुरुषको मोक्ष नहीं हो सकता । ( ३ ) अनात्मवादी बौद्धोंके मतमें सृष्टि ज्ञान भी नहीं बन सकता । क्योंकि एक बुद्धिसे अनुभव किये हुए पदार्थोंका दूसरी बुद्धिसे स्मरण नहीं हो सकता । सृष्टिके स्थानमें संतानको एक अलग पदार्थ मान कर एक संतानका दूसरी संतानके साथ कार्य-कारण भाव माननेपर भी संतान क्षणोंकी परस्पर मिश्रता नहीं मिट सकती । क्योंकि बौद्ध मतमें सम्पूर्ण क्षण परस्पर भिन्न हैं ।

**अथ ताथागताः क्षणक्षयपक्षे सर्वव्यवहारानुपपत्तिं परैरुद्भावित्वात्माकर्ण्य इत्थं प्रतिपादयन्ति । यत् सर्वपदार्थानां क्षणिकत्वेऽपि वासनावल्लब्धजन्माना ऐक्याध्यवसायेन ऐहिकास्तुम्भिकव्यवहारप्रवृत्तेः कृतप्रणाशादिदोषा निरवेकाशा एव**

१ यथा बीजादिष्व्वात्मानमन्तरेणापि प्रतिनियमेन कार्यं तदुत्पत्तिश्च क्रमेण भवति । तथा प्रकृतेऽपि परलोकगामिनमेकं विनापि कार्यकारणभावस्य नियामकत्वाद्यातीनियतमेव फल । क्लेशकर्माभिवृत्तत्वं संतानस्याधिच्छेदेन प्रवर्तनात् परलोके फलप्रतिलंभोऽभिधीयते । इति नाकृताभ्यागमो न कृताविप्रणाशो बाधकं । बोधिचर्यावतारपंक्तिका पृ. ४७३ । अत्र शान्तरक्षितकृततत्त्वसंग्रहे कर्मफलसंबन्धपरीक्षानामप्रकरणम् अवलोकयितव्यम् ।

इति । तदाकृतं परिहर्तुकामस्तकल्पितवासनायाः क्षणपरम्परातो भेदाभेदानुभयलक्षणेषु पञ्चत्रयेऽप्यघटमानत्वं दर्शयन् स्वाभिप्रेतभेदाभेदस्याद्वादमकामयमानानपि तानङ्गीकारयित्तुमाह—

बौद्ध—पदार्थोंके क्षणिक होनेपर भी वासनासे उत्पन्न होनेवाले अमेद ज्ञानसे और परलोक संबंधी व्यवहार चल सकता है, अतएव 'कृतकर्मप्रणाश' आदि दोष नहीं आ सकते । जैन—आप लोग जिस वासनाको स्वीकार करते हैं, वह उसे भिन्न, अभिन्न, अथवा न भिन्न और न अभिन्न ( अनुभय ) किसी भी है । अतएव स्याद्वादके भेदाभेदको ही स्वीकार करना चाहिये—

क्षणसन्ततिश्च नाभेदभेदानुभयैर्घटेते ।  
सन्तपोतन्यायात्त्वदुक्तानि परे श्रयन्तु ॥ १९ ॥

क्रिष्ण दुःख  
द्वयका को-  
लाता है । इसे ही  
आत्मीयता

क्षणसंतति परस्पर भिन्न, अभिन्न, और अनुभय तीनों ही होती । अतएव जिस प्रकार समुद्रमें जहाजसे उडा हुआ वक्र पीछे जहाजपर ही लौट आता है, उसी तरह उपायान्तर ही सिद्धान्तोका आश्रय लेते हैं ।

नवोत्पद्य  
व्याख्यार्थ—

तदुदितमुक्तावलीकल्पानां परस्परविशकलितानां क्षणाना-  
एकसूत्रस्थानीया सन्तानापरपर्याया वासना । वासनेति  
गद्गुः । सा च क्षणसन्ततिस्तद्दर्शनप्रसिद्धा । प्रदीपकलि-  
क्षणपरम्परा । एते द्वे अपि अमेदभेदानुभयैर्न घटेते ॥

नवाली वासना मानी है । यह वासना मोतियोंकी मालामें डेरिकी तरह पूर्ण ज्ञान क्षणोंमें प्रविष्ट रहती है । वासनाका दूसरा नाम सन्तान भी है । पूर्व ज्ञान क्षणसे उत्तर ज्ञान क्षणमें उत्पन्नकी हुई शक्तिको वासना कहते हैं । दीपककी लौके समान जैसे नये उत्पन्न होनेवाले एकसे पूर्व और उत्तर क्षणोंकी परम्पराको क्षणसंतति कहते हैं । जिस प्रकार दीपककी लौके प्रत्येक क्षणमें बदलते रहनेपर भी लौके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें परस्पर सदृश ज्ञान होनेके कारण, यह वही लौ है, ऐसा ज्ञान होता है, उसी तरह पदार्थोंके प्रत्येक क्षणमें बदलते रहनेपर भी पदार्थोंके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें सदृश ज्ञान होनेके कारण यह वही पदार्थ है, ऐसा ज्ञान होता है । इसे ही बौद्ध मतमें क्षणसंतति कहा पर्याय पर-  
वासना और क्षणसंतति परस्पर भिन्न, अभिन्न, अथवा अनुभय रूपसे किसी भी क्षण उत्पन्न नहीं होती ।

न तावदभेदेन तादात्म्येन ते घटेते । तयोर्हि अभेदे वासना वा भिन्न है । पर्याय  
रम्परा वा । न द्वयम् । यदि यस्मादभिन्नं न तत् ततः पृथगुपलभ्य द्रव्य और पर्याय



अभिन्न हैं, क्योंकि एक ही द्रव्य भिन्न भिन्न रूप पर्यायोंको धारण करता है। अतएव वासना और क्षणसंततिको भी भिन्नाभिन्न ही स्वीकार करना चाहिये। द्रव्य और पर्यायके कथंचित् भेदाभेद का खुलासा सकलदेश और विकलदेशका स्वरूप वर्णन करनेके अवसरपर ( २३ वें श्लोकमें ) किया गया है।

अपि च, बौद्धमते वासनापि तावन्न घटते, इति निर्विषया तत्र भेदादिविकल्प-  
चिन्ता। तल्लक्षणं हि पूर्वक्षणेनोत्तरक्षणस्य वास्यता। न चास्थिराणां भिन्नकाल-  
तयान्योन्यासंबद्धानां च तेषां वास्यवासकभावो युज्यते। स्थिरस्य संबद्धस्य च  
बलादेर्भृगमदादिना वास्यत्वं दृष्टमिति ॥

बौद्धोंके मतमें ' वासना ' ही सिद्ध नहीं होती, अतएव वासना और क्षण परम्परामें भेद आदिकी कल्पना निरर्थक है। बौद्ध लोग पूर्व क्षणमें उत्तर क्षणसे उत्पन्न होनेवाले 'चित्त' को वासना कहते हैं। परन्तु बौद्धोंके मतमें क्षण स्वयं अस्थिर हैं। इस लिये परस्पर भिन्न और असंबद्ध क्षणोंमें वास्य-वासक संबंध नहीं बन सकता। क्योंकि नित्य और कस्तूरीसे संबद्ध नित्य वस्त्रमें ही कस्तूरीसे वासना उत्पन्न हो सकती है।

अथ पूर्वचित्तसहजात् चेतनाविशेषात् पूर्वशक्तिविशिष्टं चित्तमुत्पद्यते, सांस्प्य  
शक्तिविशिष्टचित्तोत्पादो वासना। तथाहि। पूर्वचित्तं रूपादिविषयं प्रवृत्तिविज्ञानं  
यत्तत् षड्विधं। पञ्च रूपादिविज्ञानान्यविकल्पकानि षष्ठं च विकल्पविज्ञानम्। तेन  
सह जातः समानकालश्चेतनाविशेषोऽहङ्कारास्पदमालयविज्ञानम्। तस्मात् पूर्वशक्ति-  
विशिष्टचित्तोत्पादो वासनेति ॥

शंका—पूर्व चित्तसे उत्पन्न चेतनाकी शक्तिसे युक्त दूसरा चित्त उत्पन्न होता है। इस चेतना शक्ति विशिष्ट चित्तका उत्पन्न होना वासना है। इस वासनासे वासक ( पूर्व क्षण ) और वास्य ( उत्तर क्षण ) में संबंध होता है। आल्यविज्ञान भी इसी वासनाका नाम है। जिस प्रकार पवनके द्वारा सद्गुर्धमें लहरें उठती हैं, उसी तरह अहंकार संयुक्त चेतना ( आल्यविज्ञान ) में आलम्बन, समनन्तर, सहकारी और अधिपति प्रत्ययोंद्वारा प्रवृत्ति विज्ञान रूप धर्म उत्पन्न होता है। शब्द आदि ग्रहण करनेवाले पूर्व चित्तको प्रवृत्ति विज्ञान कहते हैं। यह प्रवृत्ति विज्ञान शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, और विकल्प विज्ञानके भेदसे छह प्रकारका है। शब्द, स्पर्श आदिको ग्रहण करनेवाले पांच विज्ञानोंको निर्विकल्पक ( जिस ज्ञानमें विशेषाकार रूप नाना प्रकारके भिन्न भिन्न पदार्थ प्रतिमासित हो ), और विकल्प विज्ञानको सत्रिकल्पक ( जिस ज्ञानमें सब पदार्थ विज्ञान रूप प्रतिमासित हो ) कहा गया है। इन्हीं ज्ञानोंको बौद्ध लोग

१ सत्राल्यविज्ञानं नामाहमास्पदं विज्ञानं। नीलाणुल्लोखि च विज्ञानं प्रवृत्तिविज्ञानम्।

२ तरंगा ह्युदधेर्यद्दत्त पवनः प्रत्येरिताः। नृत्यमानाः प्रवर्तन्ते विच्छेदश्च न विद्यते ॥

आल्यौघस्तथा नित्य विषयपवनेरितः। चित्रैस्तरंगाविज्ञानैः नृत्यमानः प्रवर्तते ॥

लंकावतारसूत्रे ११-२९, १००।

चित्त कहते हैं। सौत्रान्तिक बौद्धोंके मतमें प्रत्येक वस्तुके बाह्य और आन्तर दो भेद हैं। बाह्य सूत और भौतिकके भेदसे दो प्रकारका है। पृथ्वी आदि चार परमाणु सूत हैं, और रूप आदि और चक्षु आदि भौतिक हैं। आन्तर चित्त और चैतिकके भेदसे दो प्रकारका है। विज्ञानको चित्त अथवा चैतिक, और वाकीके रूप, वेदना, संज्ञा और संस्कार स्कन्धोंको चैत्त कहते हैं। प्रवृत्ति विज्ञानके साथ एक कालमें उत्पन्न होनेवाले अहंकारसे युक्त चेतनाको आल्यविज्ञान कहते हैं। इस आल्यविज्ञानसे पूर्व क्षणसे उत्पन्न चेतनाकी शक्ति विशिष्ट उत्तर चित्त उत्पन्न होता है। इसी आल्यविज्ञानको वासना कहा है।

तदपि न। अस्थिरत्वाद्वासकेनासंबन्धाच्च। यश्चासौ चेतनाविशेषः पूर्वचित्त-सहभावी, स न वर्तमाने चेतस्युपकारं करोति। वर्तमानस्याशक्यापनेयोपनेयत्वेनावि-कार्यत्वात्। तद्धि यथाभूतं जायते तथाभूतं विनश्यतीति। नाप्यनागते उपकारं करोति। तेन सहासंबद्धत्वात्। असंबद्धं च न भावयतीत्युक्तम्। तस्मात् सौगतमते वासनापि न घटते। अत्र च स्तुतिकारेणाभ्युपेत्यापि ताम् अन्वयिद्रव्यस्थापनाय भेदाभेदादि-चर्चा विरचितेति भावनीयम् ॥

समाधान—यह ठीक नहीं। क्योंकि पूर्व और उत्तर चित्तों (प्रवृत्ति ज्ञान) का संबंध करानेवाला बौद्धोंका आल्यविज्ञान (वासना) स्वयं क्षणिक है। अतएव क्षणिक आल्य-विज्ञानसे पूर्व और उत्तर क्षणोंमें संबंध नहीं बन सकता। तथा पूर्व चित्तके साथ उत्पन्न होनेवाली चेतना (आल्यविज्ञान) वर्तमान चित्तको उत्पन्न नहीं कर सकती। क्योंकि बौद्धोंके मतमें वर्तमान चित्त क्षणिक होनेसे उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है, अतएव पूर्व चित्तसे वर्तमान चित्त उत्पन्न नहीं हो सकता। इस चेतनासे भविष्यमें भी कोई परिवर्तन नहीं हो सकता, क्योंकि चेतना भविष्यके साथ संबद्ध नहीं हो सकती। अतएव भविष्यसे असंबद्ध रहनेके कारण यह चेतना भविष्यमें किसी प्रकारकी वासना उत्पन्न नहीं कर सकती। इस लिये बौद्ध मतमें वासना नहीं बनती। यहां हेमचंद्र आचार्यने वासनाके असंभव होनेपर भी नित्य द्रव्यकी सिद्धि करनेके लिये भेद, अमेद आदिकी चर्चा उठाई है।

अथोचरार्द्धन्याख्या। तत इति पक्षत्रयेऽपि दोषसद्भावात् त्वद्दुक्तानि भवद्-चनानि भेदाभेदस्याद्वादसंवादपूतानि, परे कुतीर्ध्याः प्रकरणात् मायातनयाः श्रयन्तु आद्रियन्ताम्। अत्रोपमानमाह तटादर्शात्त्यादि। तटं न पश्यतीति तटादर्शा। यः शकुन्त-पोतः पक्षिशावकः तस्य न्याय उदाहरणम् तस्मात्। यथा किल कथमप्यपारपारावा-रान्तःपतितः काकादिशकुनिशावको वहिर्निर्जगामिषया प्रवहणकूपस्तम्भादेस्तटप्राप्तये मुग्धतयोद्धीनेः, समन्ताज्जलैर्कार्णवमेवावलोकर्यंस्तटमदृष्ट्वैव निर्वेदाद् व्यावृत्त्य तदेव कूपस्तम्भादिस्थानमाश्रयते। गत्यन्तराभावात्। एवं तेऽपि कुतीर्ध्याः प्रागुक्तपक्षत्रयेऽपि वस्तुसिद्धिभनासाद्यन्तस्त्वद्दुक्तमेव चतुर्थं भेदाभेदपक्षमनिच्छयापि क्लीकुर्वाणास्त्व-

च्छासनमेव प्रतिपद्यन्ताम् । न हि स्वस्य बलविकलतामाकलय्य बलीयसः प्रभोः  
शरणाश्रयणं दोषपोषाय नीतिशालिनाम् । त्वदुक्तानीति बहुवचनं सर्वेषामपि तन्तान्ती-  
याणां पदे पदेऽनेकान्तवादप्रतिपत्तिरेव यथावस्थितपदार्थप्रतिपादनौपयिकं नान्यदिति  
ज्ञापनार्थम् । अनन्तधर्मात्मकस्य सर्वस्य वस्तुनः सर्वनयात्मकेन स्याद्वादेन विना  
यथावद् ग्रहीतुमशक्यत्वात् । इतरथान्धगजन्यार्थेन पल्लवग्रहिताप्रसङ्गात् ॥

अतएव भेद, अमेद और अनुमय तीनों पक्षोंके सदोष होनेसे कुतीर्थिक बौद्ध  
मतावलम्बियोंको आपके कहे हुए भेदाभेद रूप स्याद्वादका आश्रय लेना पड़ता है। जिस प्रकार  
किसी पक्षीका बच्चा अथाह और विशाल समुद्रके बीचमें पहुँच जानेपर अपनी मूर्खताके  
कारण जहानके मस्तूल परसे उड़ कर समुद्रके किनारेपर वापिस आनेकी इच्छा करता है,  
परन्तु वह चारों तरफ जल ही जल देखता है और कहीं भी किनारेका कोई निगान न  
पा कर उपायान्तर न होनेसे फिरसे मस्तूलपर वापिस लौट जाता है, इसी प्रकार कुतीर्थिक  
बौद्ध लोगोंका सिद्धांत पूर्वाक्त तीनों पक्षोंसे सिद्ध न होनेपर बौद्ध लोगोंको भेदाभेद नामक  
चौथे पक्षको स्वीकार करनेकी अनिच्छा होनेपर भी अंतमें आपके ही मतका अवलम्बन  
लेना पड़ता है। अपने पक्षकी निर्बलता देख कर बलवान स्वामीका आश्रय लेनेसे नीतिज्ञ  
पुरुषोका दोष नहीं समझा जाता। सम्पूर्ण वादी पद पदपर अनेकांत वादका आश्रय लेकर ही  
पदार्थोंका प्रतिपादन कर सकते हैं, यह बतानेके लिये श्लोकमें 'त्वदुक्तानि' पद दिया गया है।  
क्योंकि प्रत्येक वस्तुमें अनन्त स्वभाव हैं, अतएव सम्पूर्ण नय स्वरूप स्याद्वादके विना  
किसी भी वस्तुका ठीक ठीक प्रतिपादन नहीं किया जा सकता। अन्यथा जिस प्रकार जन्मके  
अंधे मनुष्य हाथीका स्वरूप ज्ञाननेकी इच्छासे हाथीके भिन्न भिन्न अवयवोंको टटोल कर  
हाथीके केवल कान, सँड, पैर आदिको ही हाथी समझ बैठते हैं, उसी प्रकार एकान्ती लोग  
वस्तुके केवल एक अंशको जान कर उस वस्तुके एक अंश रूप ज्ञानको ही वस्तुका  
सर्वाशात्मक ज्ञान समझने लग जाते हैं।

श्रयन्तीति वर्तमानान्तं केचित्पठन्ति, तत्राप्यदोषः । अत्र च समुद्रस्थानीयः  
संसारः, पोतसमानं त्वच्छासनम्, कूपस्तम्भसंनिभः स्याद्वादः । पक्षिपोतोपमा वादिनः ।  
ते च स्वाभिमतपक्षरूपणोद्भयनेन मुक्तिलक्षणतटप्राप्तये कृतप्रयत्ना अपि तस्माद्  
इष्टार्थसिद्धिमपश्यन्तो व्यावृत्त्य स्याद्वादरूपकूपस्तम्भालङ्कृततावकीनशासनप्रवहणो-  
पसर्पणमेव यदि शरणीकुर्वते, तदा तेषां भवार्णवाद वहिर्निष्क्रमणमनोरथः सफलतां  
कलयति नापरथा ॥ इति काव्यार्थः ॥ १९ ॥

कुछ लोग 'श्रयन्तु' के स्थानपर 'श्रयन्ति' पढ़ते हैं। परन्तु दोनों पाठ ठीक हैं।  
समुद्रके मस्तूलपरसे उड़नेवाले पक्षीकी तरह वादी लोग अपने सिद्धांतको पुष्ट करके मोक्ष

रना चाहते हैं, परन्तु वे लोग अभीष्ट पदार्थोंकी सिद्धि न होते देख वापिस आ कर शोभित आपके शासनका आश्रय लेते हैं। क्योंकि स्याद्वाद का सहारा लेकर ही संसार-समुद्रसे छुटकारा पा सकते हैं, अन्यथा नहीं। यह श्लोकका अर्थ है।

ार्थ—इस श्लोकमें बौद्धोंकी 'वासना' पर विचार किया गया है। पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होता है, कोई भी वस्तु नित्य नहीं है। कृष्ण लौके प्रत्येक क्षणमें बदलते रहते हुए भी लौके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें के कारण यह वही लौ है, यह ज्ञान होता है, वैसे ही पदार्थोंके प्रत्येक पर भी पदार्थोंके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें एकसा ज्ञान होनेसे पदार्थोंकी है। पदार्थोंके प्रत्येक क्षणमें नष्ट होते हुए भी परस्पर भिन्न क्षणोंको

शक्तिको वासना, अथवा संतान कहते हैं। यह नाना क्षणोंकी परम्परा ही वासना है। इसी वासनाकी उत्तरोत्तर अनेक क्षण परंपराके कार्य-कारण संबंधसे कर्ता, भोक्ता आदिका व्यवहार होता है, वास्तवमें कर्ता और भोक्ता कोई नित्य पदार्थ नहीं है। जैन—वासना और क्षणसंतति परस्पर अभिन्न हैं, भिन्न हैं, अथवा अनुभय ? (क) यदि वासना और क्षणसंतति अभिन्न हैं, तो दोनोंसे एकको ही मानना चाहिये। (ख) यदि वासना और क्षणसंततिको भिन्न मानो, तो दोनोंमें कोई संबंध नहीं बन सकता। (ग) भिन्न और अभिन्न दोनों विकल्प स्वीकार न करके यदि वासना और क्षणसंतति भिन्न-अभिन्नके अभाव रूप मानो, तो अनेकांत मतको छोड़ कर दूसरे वादियोंके मतमें भेद और अमेदसे विलक्षण कोई तीसरा पक्ष नहीं बन सकता।

विज्ञानवादी बौद्ध—हम लोग आल्यविज्ञानको वासना कहते हैं। अहंकार-संयुक्त चेतनाको आल्यविज्ञान कहते हैं। आल्यविज्ञानमें प्रवृत्ति विज्ञान रूप सम्पूर्ण धर्म कार्यरूपसे उत्पन्न होते हैं, इस आल्यविज्ञानसे पूर्व क्षणसे उत्पन्न चेतनाकी शक्तिसे युक्त उत्तर क्षण उत्पन्न होता है। इसी आल्यविज्ञान (वासना) से परस्पर भिन्न पूर्व और उत्तर क्षणोंमें संबंध होता है। जैन—क्षणिकवादी बौद्धोंके मतमें स्वयं आल्यविज्ञान भी नित्य नहीं कहा जा सकता। अतएव क्षणिक आल्यविज्ञान परस्पर असंबद्ध पूर्व और उत्तर क्षणोंको नहीं जोड़ सकता। इस लिये आल्यविज्ञानसे पूर्व क्षणसे उत्तर क्षणकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतएव बौद्धोंको पदार्थोंको सर्वथा अनित्य न मान कर कथंचित् नित्य और कथंचित् अनित्य ही मानना चाहिये। क्योंकि प्रत्येक वस्तु प्रत्येक क्षणमें नयी नयी उत्पन्न होनेकी अपेक्षा अनित्य है। तथा वस्तुकी क्षण क्षणमें पलटनेवाली मृत, भविष्य और वर्तमान पर्याय किसी नित्य द्रव्य (वासना) से परस्पर संबद्ध होती हैं, इस लिये प्रत्येक वस्तु अनित्य है।

एवं क्रियावादिनां प्रावादुकानां कतिपयकुग्रहनिग्रहं विधाय सांप्रतमक्रियावादिनां लौकायतिकानां मतं सर्वाधमत्वादन्ते उपन्यस्यन् तन्मतमूलस्य प्रत्यक्षप्रमाणस्यानुमानादिप्रमाणान्तरानङ्गीकारेऽकिञ्चित्करत्वप्रदर्शनेन तेषां प्रज्ञायाः प्रमादमादर्शयति—

इस प्रकार क्रियावादियों (आत्मवादी) के सिद्धांतोंका खंडन करके, अक्रियावादी (अनात्मवादी) चार्वाक लोगोके मतका खंडन करते हुए, अनुमान आदि प्रमाणोंके विना प्रत्यक्ष प्रमाणकी असिद्धि बता कर चार्वाक लोगोके ज्ञानकी मन्दता दिखाते हैं—

विनानुमानेन पराभिसन्धिमसंविदानस्य तु नास्तिकस्य

न साम्प्रतं वक्तुमपि क्व चेष्टा क्व दृष्टमात्रं च हहा प्रमादः ॥ २० ॥

श्लोकार्थ—अनुमानके विना चार्वाक लोग दूसरेका अभिप्राय नहीं समझ सकते। अतएव चार्वाक लोगोको बोलनेकी चेष्टा भी नहीं करनी चाहिये। क्योंकि चेष्टा और प्रत्यक्ष दोनों में बहुत अन्तर है।

प्रत्यक्षमेवैकं प्रमाणमिति मन्यते चार्वाकः। तत्र सन्नहते। अनु पश्चाद् द्विज्ञसंबन्धग्रहणस्मरणान्तरम् भीयते परिच्छिद्यते देशकालस्वभावविप्रकृष्टोऽर्थोऽनेन ज्ञानविशेषेण इत्यनुमानं। प्रस्तावात् स्वार्थानुमानम्। तेनानुमानेन लैङ्गिकप्रमाणेन विना पराभिसंधिं पराभिप्रायम्, असंविदानस्य सम्यग् अज्ञानानस्य। तुशब्दः पूर्ववादिभ्यो भेदद्योतनार्थः। पूर्वेषां वादिनामास्तिकतया विप्रतिपत्तिस्थानेषु क्षोदः कृतः। नास्तिकस्य तु वक्तुमपि नौचिती कृत एव तेन सह क्षोद इति तुशब्दार्थः। नास्ति परलोकः पुण्यम् पापम् इति वा मतिरस्य। “नास्तिकास्तिकदैष्टिकम्” इति निपातनात् नास्तिकः। तस्य नास्तिकस्य लौकायतिकस्य। वक्तुमपि न सांप्रतं वचनमप्युच्चारयितुं नोचितम्। ततस्तूर्णीभाव एवास्य श्रेयान्। दूरे प्रामाणिकपरिषदि प्रविश्य प्रमाणोपन्यासगोष्ठी ॥

व्याख्यार्थ—चार्वाक—केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण है। इस लिये पांच इंद्रियोंके विषयके बाह्य कोई वस्तु नहीं है। जैन—जिसके द्वारा अविनाभाव संबंधके स्मरणपूर्वक देश, काल और स्वभाव संबंधी दूर पदार्थोंका ज्ञान हो, उसे स्वार्थानुमान कहते हैं (अनु पश्चात् भीयते)

१ क्रियावादिनो नाम येषामात्मनोऽस्तित्वं प्रत्यविप्रतिपत्तिः। येष्वक्रियावादिनस्तेऽस्तीति क्रियाविशिष्टमात्मानं नेच्छन्त्येव, अस्तित्वे वा शरीरेण सहैकत्वान्यत्त्वान्यामवकन्त्यत्वमिच्छन्ति। उत्तराध्ययनसूत्रे २३, श्रीलाकटीकाया। २ लोकाः निर्विचाराः सामान्यलोकास्तद्ददाचरन्ति स्मेति लोकायता लोकायतिका इत्यपि। बृहस्पतिप्रणीतमतत्वेन बाह्यैस्तथावचेति। षड्दर्शनसमुच्चयोपरि गुणरत्नटीकाया पृ. १२२। ३ अनुमान भवितुं स्वार्थं परार्थं च। तत्र हेतुग्रहणसम्बन्धस्मरणकारकं साध्यविधानं स्वार्थम्। पक्षहेतुवचनात्मक समुद्रेन्द्रमानसुपचारात्। प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कारे ३-१०, २३। ४ हैमसूत्रे ६-४-६६।

परिच्छिद्यते)। स्वार्थानुमान परोपदेशके विना होता है, और परार्थानुमानमें दूसरोको समझानेके लिये पक्ष और हेतुका प्रयोग किया जाता है। अनुमान प्रमाणके विना दूसरोका अभिप्राय समझमें नहीं आ सकता। अब तकके श्लोकोंमें आस्तिक मतका खंडन किया गया है। परलोक, पुण्य और पापको न माननेवाले नास्तिक चार्वाक लोग वचनोंका उच्चारण भी नहीं कर सकते, अतएव नास्तिकोंके लिये प्रामाणिक पुरुषोंकी समासे दूर रह कर मौन रहना ही श्रेयस्कर है। “ नास्तिकास्तिकद्वैष्टिकम् ” इस निपात सूत्रसे नास्तिक शब्द बनता है।

वचनं हि परप्रत्यायनाय प्रतिपाद्यते । परेण चाप्रतिपित्सितमर्थं प्रतिपादयन् नासौ सतामवधेयवचनो भवति, उन्मत्तवत् । ननु कथमिह तूष्णीकतैवास्य श्रेयसी यावता चेष्टाविशेषादिना प्रतिपाद्यस्याभिप्रायमनुभाय सुकरमेवानेन वचनोच्चारणम् इत्याशङ्क्याह । क चेष्टा क दृष्टमात्रं च इति । केति बृहदन्तरे । चेष्टा इङ्गितम् । पराभिप्रायस्यानुभयस्य लिङ्गम् । क च दृष्टमात्रम् । दर्शनं दृष्टं । भावे क्तः । दृष्टमेव दृष्टमात्रम् प्रत्यक्षमात्रम् । तस्य लिङ्गनिरपेक्षप्रवृत्तित्वात् । अत एव दूरमन्तरमेतयोः । न हि प्रत्यक्षेणातीन्द्रियाः परचेतोवृत्तयः परिह्वानुं शक्याः, तस्यैन्द्रियकत्वात् । सुखप्रसादादिचेष्टया तु लिङ्गभूतया पराभिप्रायस्य निश्चये अनुमानप्रमाणमनिच्छतोऽपि तस्य बलादापतितम् । तथाहि । मद्बचनश्रवणाभिप्रायवानर्यं पुरुषः, तादृग् सुखप्रसादादिचेष्टान्यथानुपपत्तेरिति । अतश्च हहा प्रमादः । हहा इति खेदे । अहो तस्य प्रमादः प्रमत्तता, यदनुभूयमानमप्यनुमानं प्रत्यक्षमात्राङ्गीकारेणापहुते ॥

दूसरोको समझानेके लिये ही वचनोंका प्रयोग किया जाता है। दूसरेके अभिप्रायको न समझ कर अन्य अर्थको प्रतिपादन करनेवाले उन्मत्तकी तरह नास्तिकोंके वचन आदरणीय नहीं हो सकते। शंका—हम लोग अनुमान प्रमाणको माने विना ही दूसरोकी चेष्टासे दूसरोके अभिप्रायको समझ लेते हैं, इस लिये हमारे मतमें प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है। समाधान—यह बात नहीं। क्योंकि दूसरेके अभिप्रायको बतानेवाली चेष्टामें और प्रत्यक्षसे किसी पदार्थको जाननेमें बहुत अन्तर है। क्योंकि चेष्टा दूसरेके अभिप्रायको जाननेमें लिंग है, और प्रत्यक्ष लिंगके विना ही उत्पन्न होता है। प्रत्यक्षसे इन्द्रियोंके बाह्य दूसरेके मनका अभिप्राय नहीं जाना जा सकता, क्योंकि प्रत्यक्षसे केवल इन्द्रिय-जन्य ज्ञान ही उत्पन्न होता है। अतएव सुख आदिकी चेष्टासे दूसरेके अभिप्रायको जाननेके लिये कता, इस अतिरिक्त अनुमान प्रमाणको अवश्य मानना चाहिये। कारण कि ‘यह पुरुष, निश्चय और सुनना चाहता है, क्योंकि इसके सुखपर अमुक प्रकारकी चेष्टा है,’ इत्यादि अनुमानके विना नहीं होता। खेद है, कि चार्वाक लोग इस अर्थ हैं। अनुभव करते हुए भी अनुमानको उडा कर केवल तत्त्वादिवद् मयाङ्गेषु अस्ति खेदे ।

अत्र संपूर्वस्य वैचेरकर्मकत्वे एवात्मनेपदम्, अत्र तु कर्मास्ति तत्कथमत्रानम् । अत्रोच्यते । अत्र संवेदितुं शक्तः संविदान इति कार्यम् । “ वयः शक्तिशीले ” इति शक्तौ ज्ञानविधानात् । ततश्चायमर्थः । अनुमानेन विना परामिसंहितं सम्यग् वेदितुमशक्तस्येति । एवं परबुद्धिज्ञानान्यथानुपपत्त्यायमनुमानं हठाद् अङ्गीकारितः ॥

शंका—सं-विद् धातु अकर्मक होनेपर आत्मनेपदमें ही प्रयुक्त होती है, इस लिये यहाँ ‘ परामिसन्धिम् ’ कर्मके होते हुए सं-विद् धातुमें ‘ आनश् ’ प्रत्यय हो कर ‘ संविदानस्य ’ शब्द नहीं बन सकता । समाधान—जो जाननेके लिये समर्थ हो, उसे ‘ संविदान ’ कहते हैं । “ वयःशक्तिशीले ” सूत्रसे सामर्थ्यके अर्थमें ‘ ज्ञान ’ प्रत्यय होनेसे ‘ संविदान ’ शब्द बना है । इस लिये यहाँ यह अर्थ होता है, कि नास्तिक लोग दूसरे लोगोंके अभिप्रायको समझनेमें असमर्थ ( असंविदानस्य ) ह, अतएव दूसरेके-अभिप्रायको जाननेके लिये अनुमान प्रमाण अवश्य मानना चाहिये ।

तथा प्रकारान्तरेणाप्ययमङ्गीकारयितव्यः । तथाहि । चार्वाकः काश्चित् ज्ञानव्यक्तीः संवादित्वेनाव्यभिचारिणीरुपलभ्य, अन्याश्च विसंवादित्वेन व्यभिचारिणीः । पुनः कालान्तरे तादृशीतराणां ज्ञानव्यक्तीनामवश्यं प्रमाणतेतरते व्यवस्थापयेत् । न च संनिहितार्थबलेनोत्पद्यमानं पूर्वापरपरामर्शशून्यं प्रत्यक्षं पूर्वापरकालभाविनीनां ज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्याप्रामाण्यव्यवस्थापकं निमित्तमुपलक्षयितुं क्षमते । न चायं स्वप्रतीतिगोचराणामपि ज्ञानव्यक्तीनां परं प्रति प्रामाण्यप्रामाण्यं वा व्यवस्थापयितुं प्रभवति । तस्माद् यथादृष्टज्ञानव्यक्तिसाधर्म्यद्वारेणेदानान्तरज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्याप्रामाण्यव्यवस्थापकम् परप्रतिपादकं च प्रमाणान्तरमनुमानरूपमुपासीत । परलोकादिनिषेधश्च न प्रत्यक्षमात्रेण शक्यः कर्तुम् । संनिहितमात्रविषयत्वात् तस्य । परलोकादिकं चाप्रतिषिध्य नायं सुखमास्ते, प्रमाणान्तरं च नेच्छतीति डिम्भहेवाकः ॥

( क ) ज्ञानको सत्य होनेके कारण प्रमाण, और असत्य होनेके कारण अप्रमाण मान कर चार्वाक लोग केवल प्रत्यक्षके द्वारा कालान्तरमें सत्य और असत्य ज्ञानोंके प्रमाण और अप्रमाणका निश्चय नहीं कर सकते । क्योंकि प्रत्यक्ष केवल इन्द्रियोसे उत्पन्न होता है, वह पूर्व और उत्तर अवस्थाओंका विचार नहीं कर सकता, अतएव प्रत्यक्षसे पूर्व और उत्तर कालमें

ज्ञानोंके प्रामाण्य और अप्रामाण्यका निश्चय नहीं हो सकता । ( ख ) चार्वाक और स्वभाव

—प्रत्यक्षसे दूसरोंके प्रति ज्ञानको प्रमाण अथवा अप्रमाण नहीं ठहरा सकते ।  
१ किमाथे  
विशिष्टमात्मानं नेच्छन्ते<sup>१</sup> जाने हुए ज्ञानकी समानता देख कर वर्तमान कालके ज्ञानको प्रमाण  
२३, शीलाकटीकाया । २ लोकने के लिये प्रत्यक्षके अतिरिक्त कोई दूसरा प्रमाण अवश्य मानना चाहिये ।  
इह्यतिप्रणीतमत्वेन बार्हस्पत्याच्चेति ।  
अविधं स्वार्थं परार्थं च । तत्र हेतुग्रहणसम्बन्ध  
अप्रमत्तमानसपचारात् । प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कारे ।

प्रत्यक्षके अतिरिक्त दूसरा प्रमाण अनुमान ही हो सकता है। (ग) प्रत्यक्ष प्रमाणसे परलोक आदिका निषेध नहीं किया जा सकता। क्योंकि प्रत्यक्ष पासके पदार्थोंको ही जान सकता है। परलोकका अभाव माने बिना चार्वाक लोगोको शांति नहीं मिलती, और साथ ही वे लोग प्रत्यक्षके अतिरिक्त अन्य प्रमाण न मानने की भी हठ करते हैं, यह कैसी बाल चेष्टा है।

किञ्च, प्रत्यक्षस्याप्यर्थान्वयभिचारादेव प्रामाण्यम् । कथमितरथा स्नानपानाव-  
गाहनाद्यर्थक्रियाऽसमर्थे मरुमरीचिकानिचयचुम्बिनि जलज्ञाने न प्राप्ताप्यम् । तच्च  
अर्थप्रतिबद्धलिङ्गशब्दद्वारा सम्यग्ज्ञानतोरनुमानागमयोरप्यर्थान्वयभिचारादेव किं नेष्यते ।  
व्यभिचारिणोरप्यनयोर्दर्शनाद् अप्रामाण्यमिति चेत्, प्रत्यक्षस्यापि तिमिरादिदोषाद्  
निशीथिनीनाथयुगलावलम्बिनोऽप्रमाणस्य दर्शनात् सर्वत्रामाण्यप्रसङ्गः । प्रत्यक्षा-  
भासं तदिति चेत्, इतरत्रापि तुल्यमेतत् अन्यत्र पक्षपातात् । एवं च प्रत्यक्षमात्रेण  
वस्तुव्यवस्थानुपपत्तेः । तन्मूला जीवपुण्यापुण्यपरलोकनिषेधादिवादा अप्रमाणमेव ॥

तथा, प्रत्यक्षकी सत्यता अनुमान प्रमाणसे ही जानी जाती है। क्योंकि मृगतृणामें जलका प्रत्यक्ष होनेपर भी उस जलसे स्नान, पान आदि क्रियायें नहीं हो सकतीं, अतएव मृगतृणाका ज्ञान प्रमाण नहीं कहा जा सकता। इससे मालूम होता है, कि पदार्थोंका निर्दोष ज्ञान करनेके कारण ही प्रत्यक्ष प्रमाण कहा जाता है। अतएव यदि प्रत्यक्षसे देखा हुआ जल स्नान, पान आदि अर्थक्रियाओंको कर सके, तभी प्रत्यक्षको प्रमाण कह सकते हैं। यदि मृगतृणाकी तरह प्रत्यक्षसे देखा हुआ जल अर्थक्रिया नहीं कर सकता, तो उस प्रत्यक्षको प्रमाण नहीं कह सकते। अतएव यदि पदार्थोंका निर्दोष ज्ञान करनेके कारण चार्वाक लोग प्रत्यक्ष ज्ञानको प्रमाण कहते हैं, तो प्रत्यक्षकी तरह उन्हें पदार्थोंका निर्दोष ज्ञान करनेवाले अनुमान और आगमको भी प्रमाण मानना चाहिये। क्योंकि अनुमान और आगम ज्ञानमें भी प्रत्यक्षकी तरह पदार्थोंका निश्चित ज्ञान होता है। यदि कहो, कि अनुमान और आगम सदा निर्दोष नहीं होते, इस लिये उन्हें प्रमाण नहीं माना जा सकता, तो इस प्रकार प्रत्यक्षमें भी नेत्र रोगके कारण एक चन्द्रमाका दो चन्द्रमा रूप ज्ञान होता है, इस लिये प्रत्यक्षको भी प्रमाण नहीं मानना चाहिये। यदि कहो, कि नेत्र रोगके कारण एक चन्द्रमाके स्थानपर दो चन्द्रमा दिखाई देते हैं, इस लिये एक चन्द्रमामें दो चन्द्रका ज्ञान प्रत्यक्षाभास है, तो इसी तरह हम सदोष अनुमानको अनुमानाभास, और सदोष आगमको आगमाभास कहते हैं। अतएव केवल प्रत्यक्ष प्रमाणसे पदार्थोंका निश्चित स्वरूप नहीं जाना सकता, इस लिये प्रत्यक्ष प्रमाणका अवलम्बन लेकर जीव, पुण्य, पाप, परलोक आदिका निर्णय और किया जा सकता।

एवं नास्तिकाभिमतो भूतचिद्वादीऽपि निराकार्यः । तथा च इन्द्रियोके बाह्य  
उपयोगवर्णने—“न चायं भूतधर्मः सत्त्वकठिनत्वादिबद्ध मथाङ्गेषु चिद्विद्ये ।



वद् वा प्रत्येकमनुपलम्भात् । अनभिव्यक्तावात्प्रसिद्धिः । कायाकारपरिणतेभ्यस्तेभ्यः  
स उत्पद्यते इति चेत्, कायपरिणामोऽपि तन्मात्रभावी न कादाचित्कः । अन्यस्त्वा-  
त्मैव स्यात् । अहेतुत्वे न देशादिनियमः । मृतादपि च स्यात् । शोणिताद्युपाधिः  
सुप्तादावप्यस्ति । न च सतस्तस्योत्पत्तिः । भूयोभूयः प्रसङ्गात् । अलब्धात्मनश्च  
प्रसिद्धमर्थक्रियाकारित्वं विरुध्यते । असतः सकलशक्तिविकलस्य कथमुत्पत्तौ  
कर्तृत्वम् । अन्यस्यापि प्रसङ्गात् । तत्र भूतकार्यमुपयोगः ॥

नास्तिक लोगोंका भौतिकवाद भी नहीं बनता है । द्रव्यालंकारके कर्ता उपयोगका  
वर्णन करते समय कहते हैं, “ पृथिवी आदिके अस्तित्व और कठिनत्व आदि धर्मोंकी तरह  
चैतन्य पंच मूर्तों ( पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और आकाश ) का विकार नहीं है । यदि  
चैतन्य पंचमूर्तोंका विकार होता, तो जिस प्रकार मादक शक्ति प्रत्येक मादक पदार्थमें  
पायी जाती है, उसी प्रकार चेतन शक्तिको भी प्रत्येक पदार्थमें उपलब्ध होना चाहिये था ।  
अतएव आत्मा कोई अलग पदार्थ है । चार्वाक—जिस समय पृथिवी आदि शरीर रूपमें  
परिणत होते हैं, उस समय उनमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है । जैन—यह ठीक नहीं ।  
क्योंकि यदि आप लोग पृथिवी आदिके मिलनेसे ही शरीरका परिणमन मानते हैं, तो वह  
सदा रहना चाहिये, और यदि पृथिवी आदिके अतिरिक्त चैतन्य कोई भिन्न वस्तु है, तो  
उसे आत्मा कहना चाहिये । यदि कहो, कि शरीर रूपमें परिणमन होनेसे पृथिवी  
आदिमें चैतन्यकी उत्पत्ति होती है, तो मृतक पुरुषमें भी चैतन्य पाया जाना चाहिये, क्योंकि  
वहा भी पृथिवी आदिका काय रूप परिणमन मौजूद है, इस लिये मृतक पुरुषमें भी ज्ञान  
होना चाहिये । यदि कहो, मृतक पुरुषमें रक्तका संचार नहीं होता, अतएव मुँदमें चेतन  
शक्तिका अभाव है, तो सोते हुए मनुष्यमें रक्तका [संचार होनेपर भी उसे ज्ञान क्यों नहीं  
होता ? तथा, आत्मा कभी उत्पन्न नहीं होती, अतएव यदि आप लोग पंचमूर्तोंसे आत्माकी  
उत्पत्ति मानें तो, आत्माके अस्तित्व होते हुए भी आत्माकी बारबार उत्पत्ति होनी चाहिये,  
क्योंकि अस्तित्वके रहते हुए उत्पत्तिका कोई विरोध नहीं है । यदि कहो, कि पहले आत्माका  
अस्तित्व नहीं था, पंचमूर्तोंके संयोगसे ही आत्माकी उत्पत्ति होती है, तो यह ठीक नहीं ।  
क्योंकि जिस पदार्थका सर्वथा अभाव है, और जो सर्व शक्तिसे रहित है, वह उत्पन्न नहीं हो  
सकता, अतएव चैतन्यको भौतिक नहीं मानना चाहिये ।

७१. कुतस्तर्हि सुप्तोत्थितस्य तद्दुदयः । असंबेदनेन चैतन्यस्याभावात् । न ।  
द्वद्रस्थानुभूतस्य स्मरणात् । असंबेदनं तु निद्रोपघातात् । कथं तर्हि कायवि-  
विशिष्टमात्मानं विकृतिः । नैकान्तः । भिन्नादिना कश्मलवपुषोऽपि बुद्धिशुद्धेः । अविकारे  
२३, शीलाकटीकाया पतः प्रीत्यादिभेददर्शनात् । शोकादिना बुद्धिविकृतौ कायविकारा-  
वृहस्पतिप्रणीतमतत्वेन भविष स्वार्थे परधरेणामिनो विना च न कार्यात्पत्तिः । न च भूतान्येव तथा परिण-  
समुद्रेन्प्रमानमुपचारात् ।

मन्ति । विजातीयत्वात् । काठिन्यादेरनुपलम्भात् । अणव एवेन्द्रियग्राह्यत्वरूपां स्थूलतां प्रतिपद्यन्ते तज्जात्यादि चोपलभ्यन्ते । तन्न भूतानां धर्मः फलं वा उपयोगः । तथा भवांश्च यदाक्षिपति तदस्य लक्षणम् । स चात्मा स्वसंविदितः । भूतानां तथाभावे बहिर्मुखं स्याद् । गौरोऽहमित्यादि तु नान्तर्मुखं । बाह्यकरणजन्यत्वात् । अनभ्युपगता-  
नुमान-<sup>अनभ्युपगता-</sup>ण्यस्य चात्पनिषेधोऽपि दुर्लभः ।

धर्मः फलं च भूतानाम् उपयोगो भवेद् यदि ।

प्रत्येकमुपलम्भः स्यादुत्पादो वा विलक्षणत्वात् ॥”

४: ॥ २० ॥

—यदि पृथिवी आदि पांच भूतोंसे चैतन्यकी उत्पत्ति नहीं होती, तो सो कर धर्म चेतन शक्ति कहासि आती है, क्योंकि सोनेके समय पूर्व चेतन शक्ति है । समाधान—सो कर उठनेके पश्चात् हमें जाग्रत अवस्थामें अनुभूत हो स्मरण होता है । सोते समय चेतन शक्ति नष्ट नहीं होती, किन्तु उस निद्राके उदयसे आच्छादन हो जाता है । शंका—यदि शरीर और चैतन्यका

शक्ति नहीं है, तो शरीरमें विकार उत्पन्न होनेसे चेतनामें विकार क्यों होता है ?

—यह एकांत नियम नहीं है । क्योंकि बहुतसे कोड़ी पुरुष भी बुद्धिमान होते शरीरमें किसी प्रकारका विकार न होनेपर भी बुद्धिमें राग, द्वेष आदिका विकार है, इसी तरह शोक आदिसे बुद्धिमें विकार होनेपर भी शरीरमें विकार नहीं आता । अतएव बुद्धिमें परिणमन करनेवाला कोई परिणामी अवश्य मानना तथा, पृथिवी आदि पंचभूतोंका चैतन्य रूप परिणमन मानना ठीक नहीं, पृथ्वी आदि चैतन्यके विजातीय हैं, कारण कि पृथिवी आदिकी तरह चैतन्यमें दिगुण नहीं पाये जाते । परमाणु इन्द्रियोंके द्वारा ज्ञात होनेपर स्थूलरण करते हैं, अतएव स्थूल पर्यायको प्राप्त करनेपर भी परमाणुओंकी जातिमें कोई अन्तर नहीं पड़ता । अतएव चैतन्य पृथिवी आदि पांच भूतोंका धर्म अथवा फल नहीं कहा जा सकता । तथा, आप लोग जिसके ऊपर आक्षेप करते हैं, हम उसे ही आत्मा कहते हैं । आत्मा अनुभवका विषय है । यदि आत्मा भूतोंसे उत्पन्न हो, तो ‘मैं गोरा हूँ’ यह अंतर्मुख ज्ञान न होकर ‘यह गोरा है’ इस प्रकारका बहिर्मुख ज्ञान होना चाहिये । तथा, विना अनुमानके आत्माका निषेध, किंवा ना संकता । अतएव यदि चैतन्य (उपयोग) पृथिवी आदि भूतोंका धर्म या कार्य हो, तो प्रत्येक पदार्थमें चैतन्यका अनुभव होना चाहिये, और विजातीय पदार्थोंसे सजातीय पदार्थोंकी उत्पत्ति होती चाहिये ॥” यह श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—चार्वाक (१) प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है । अतएव पांच इन्द्रियोंके बाह्य कोई वस्तु नहीं है । इस लिये स्वर्ग, नरक और मोक्षका सद्भाव नहीं है ।

भावार्थ—चार्वाक (१) प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है । अतएव पांच इन्द्रियोंके बाह्य कोई वस्तु नहीं है । इस लिये स्वर्ग, नरक और मोक्षका सद्भाव नहीं है ।

वास्तवमें कण्टक आदिसे उत्पन्न होनेवाले दुःखको नरक कहते हैं, प्रजाके नियन्ता राजाको ईश्वर कहते हैं, और देहको छोड़नेको मोक्ष कहते हैं। अतएव मनुष्य जीवनको खूब आनन्दसे विताना चाहिये, कारण कि मरनेके बाद फिर संसारमें जन्म नहीं होता। जैन—अनुमान प्रमाणके बिना दूसरेके मनका अभिप्राय मात्स्य नहीं हो सकता। क्योंकि प्रत्यक्षसे इन्द्रियोंके बाह्य दूसरोका अभिप्राय नहीं जाना जा सकता। 'यह पुरुष मेरे वचनोंको सुनना चाहता है, क्योंकि इसके मुँहपर अशुभ प्रकारकी चेष्टा दिखाई देती है' इस प्रकारका ज्ञान अनुमानके बिना नहीं हो सकता। तथा, बिना अनुमान प्रमाणके ज्ञानके प्रामाण्य और अप्रामाण्यका भी निश्चय नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त, प्रत्यक्षकी सत्यता भी अनुमानसे ही जानी जाती है। इस लिये अनुमान अवश्य मानना चाहिये।

चार्वाक—(२) जिस प्रकार मादक पदार्थोंसे मद शक्ति पैदा होती है, वैसे ही पृथिवी आदि भूतोंसे चैतन्यकी उत्पत्ति होती है। पांच भूतोंके नाश होनेसे चैतन्यका भी नाश हो जाता है, इस लिये आत्मा कोई वस्तु नहीं है। आत्माके अभाव होनेसे धर्म, अधर्म, और पुण्य, पाप भी कोई वस्तु नहीं ठहरते। जैन—यदि मादक शक्तिकी तरह चैतन्यको पांच भूतोंका विकार माना जाय, तो जिस तरह मद शक्ति प्रत्येक मादक पदार्थमें पायी जाती है, वैसे ही चैतन्य शक्तिको भी प्रत्येक पदार्थमें उपलब्ध होना चाहिये। तथा, यदि पृथिवी आदिसे चैतन्य शक्ति उत्पन्न होती हो, तो मृतक पुरुषमें भी चैतना माननी चाहिये। इसके अतिरिक्त, पृथिवी आदि चैतन्यके विजातीय हैं, क्योंकि चैतन्यमें पृथिवीके काठिन्य आदि गुण नहीं पाये जाते। अतएव चैतना शक्तिको भौतिक विकार नहीं मान कर आत्माको स्वतंत्र पदार्थ मानना चाहिये।

एवमुक्त्युक्तिभिरेकान्तवादप्रतिक्षेपमाख्याय साम्प्रतमनाद्यविद्यावासनाप्रवासितसम्मतयः प्रत्यक्षोपलक्ष्यमाणमप्यनेकान्तवादं येऽवमन्यन्ते तेषाम्बुमत्ततामाविर्भावयन्नाह—

इस प्रकार एकान्तवादका खंडन करके, अनादि विद्याकी वासनासे मलिन बुद्धिवाले जो लोग अनेकान्तको प्रत्यक्षसे देखते हुए भी उसकी अवमानना करते हैं, उनकी उन्मत्तताका प्रदर्शन करते हैं—

प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगिस्थिरैकमध्यक्षमपीक्षमाणः । न भावात् । न ।

जिन त्वदाज्ञामवमन्यते यः स वातकी । न भावात् । कथं तर्हि कायवि-

श्लोकार्थ—हे नाथ, प्रत्येक क्षणमें कायमलवपुषोऽपि बुद्धिशुद्धेः । अविकार-

स्थिर देखें कर भी वातरोग अथवा शोकादिना बुद्धिविकृतौ कायविकारा-

आज्ञानपर्यन्तमेव । न कार्यात्पत्तिः । न च भूतान्येव तथा परिण-

प्रतिक्षणं प्रतिसमयम् । उत्पादेनोचराकारस्वीकाररूपेण विनाशेन च पूर्वाकार-  
परिहारलक्षणेन युज्यत इत्येवंशीलं प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगि । किं तत् । स्थिरैकं  
कर्मतापन्नं । स्थिरमुत्पादविनाशयोरनुयायित्वात् त्रिकालवर्ति यदेकं द्रव्यं स्थिरैकम् ।  
एकशब्दोऽत्र साधारणवाची । उत्पादे विनाशे च तत्साधारणम् अन्वयिद्रव्यत्वात् ।  
यथा चैत्रमैत्रयोरेका जननी साधारणेत्यर्थः । इत्यमेव हि तयोरेकाधिकरणता । पर्या-  
याणां कथञ्चिदनेकत्वेऽपि तस्य कथञ्चिदेकत्वात् । एवं त्रयात्मकं वस्तु अध्यक्षमपी-  
क्षणमात्रं प्रत्यक्षमवलोकयन् अपि । हे जिन रागादिजैत्र । त्वदाज्ञाम् आ सामस्त्ये-  
नानन्तधर्मविशिष्टतया ज्ञायन्तेऽवबुद्धयन्ते जीवाजीवादयः पदार्था यया सा आज्ञा  
आगमः शासनं, तवाज्ञा त्वदाज्ञा तां त्वदाज्ञां भवत्यणीतस्याद्वादमुद्राम् । यः कश्चिद-  
विवेकी अवमन्यतेऽवजानाति । जात्यपेक्षमेकवचनमवज्ञया वा । स पुरुषपशुर्वातकी  
पिशाचकी वा । वातो रोगविशेषोऽस्यास्तीति वातकी वातकीव वातकी वातूल  
इत्यर्थः । एवं पिशाचकीव पिशाचकी भूताविष्ट इत्यर्थः ॥

व्याख्यार्थ—प्रत्येक द्रव्य प्रतिक्षण उत्तर पर्यायिके होनेसे उत्पन्न ( उत्पाद ) और  
पूर्व पर्यायिके नाश होनेसे नष्ट ( व्यय ) हो कर भी स्थिर रहता है । जिस प्रकार चैत्र और  
मैत्र दोनों माईयोंका अधिकरण एक माता है, उसी तरह उत्पाद और विनाश दोनोंका  
अधिकरण एक ही द्रव्य है, इस लिये उत्पाद और विनाशके रहते हुए भी द्रव्य सदा स्थिर  
रहता है । क्योंकि उत्पाद और व्यय रूप पर्यायिके कथंचित् अनेक होनेपर भी द्रव्य कथंचित्  
एक माना गया है । इस प्रकार उत्पाद, व्यय और भ्रौव्य रूप पदार्थोंको प्रत्यक्षसे देख कर  
भी वात रोग अथवा पिशाचसे ग्रस्त लोगोंकी तरह मूर्ख लोग आपकी अनेकान्त रूप  
आज्ञाका उल्लंघन करते हैं ।

अत्र वाशब्दः समुच्चयार्थः उपमानार्थो वा । स पुरुषापसदो वातकिपिशाच-  
किभ्यामधिरोहति तुलामित्यर्थः । “ वातातीसारपिशाचात्केश्वान्तः ” इत्यनेन मत्व-  
र्थीयः कश्चान्तः । एवं पिशाचकीत्यपि । यथा किल वातेन पिशाचेन वाक्रान्तवपुर्वस्तु-  
तत्त्वं साक्षात्कृत्वैवपि तदावेशवशात् अन्यथा प्रतिपद्यते एवमयमप्येकान्तवादापरस्पर-  
रवश इति । अत्र च जिनेति साभिप्रायम् । रागादिनेतृत्वाद् हि जिनः । ततश्च यः  
किल विगलितदोषकालुष्यतयावधेयवचनस्यापि तत्रभवतः शासनमवमन्यते तस्य कथं  
न हो कश्चित्तेति भावः । नाथ हे स्वामिन् । अलब्धस्य सम्यग्दर्शनादेलम्भकतया लब्धस्य  
निरतिचारपरिपालनोपदेशदायितया च योगक्षेमकरत्वोपपत्तेर्ज्ञानेन ।  
आत्माका निषेध । कियं अ । व तीन रूप

श्रुतोंका धर्म या कर्ष हो, तो प्रत्येक पदार्थके विमर्शनेन । रोगविशेषः  
बिजातीय पदार्थोंसे सजातीय पदार्थोंकी उत्पत्ति है । कहेतस्मृतेः । उत्पाद,

भावार्थ—वार्वाक (१) प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण ह्युर्विचः ॥  
कोई वस्तु नहीं है । इस लिये स्वर्ग, नरक और मोक्षका ॥ २३ ॥

यहां ' वा ' शब्द समुच्चय अथवा उपमान अर्थमें प्रयुक्त हुआ है । इस लिये यह अर्थ होता है, कि आपकी आज्ञाको उल्लंघन करनेवाले अथम पुरुष वातकी ( वात रोगसे ग्रस्त ) अथवा पिशाचकी ( पिशाचसे ग्रस्त ) की तरह हैं । यहां " वातातीसारपिशाचाल्क-श्रान्तः " सूत्रसे वात और पिशाच शब्दसे मत्वर्थमें इन् प्रत्यय हो कर अन्तमें ' क ' लग जाता है । जिस प्रकार वात और पिशाचसे ग्रस्त पुरुष पदार्थोंको देखते हुए भी उन्हें वात और पिशाचके आवेशमें अन्यथा रूपसे प्रतिपादन करता है, वैसे ही एकान्तवाद रूपी अपस्मार ( भृगी ) से पीड़ित मनुष्य प्रत्येक पदार्थमें उत्पाद, व्यय और भ्रौव्य अवस्थायें देख कर भी उन्हें अन्यथा रूपसे प्रतिपादन करता है । श्लोकमें ' जिन ' शब्दका प्रयोग विशेष अर्थ बतानेके लिये किया गया है । जिसने राग, द्वेष आदि दोषोंको जीत लिया है, उसे जिन कहते हैं । अतएव आपके वचनोंके निर्दोष होनेपर भी जो लोग उनकी अवज्ञा करते हैं, उन्हें उन्मत्त ही कहना चाहिये । हे स्वामिन्, आप सम्यग्दर्शनको प्राप्त करनेवाले और उसे निरतिचार पालन करनेका उपदेश देनेवाले होनेके कारण सुख और शांतिके दाता है, इस लिये आप नाथ हैं ।

वस्तुतत्त्वं चोत्पादव्ययभ्रौव्यात्मकम् । तथाहि । सर्वं वस्तु द्रव्यात्मना नोत्पद्यते विपद्यते वा । परिस्फुटयन्व्यदर्शनात् । लूनपुनर्जातनखादिष्वन्वयदर्शनेन व्यभिचार इति न वाच्यम् । प्रमाणेन बाध्यमानस्यान्वयस्यापरिस्फुटत्वात् । न च प्रस्तुतोऽन्वयः प्रमाणविरुद्धः । सत्यप्रत्यभिज्ञानसिद्धत्वात् ।

“ सर्वव्यक्तिषु नियतं क्षणे क्षणेऽन्यत्वमथ च न विशेषः ।

सत्योश्चित्यपचित्योराकृतिजातिव्यवस्थानात् ” ॥

इति वचनात् ॥

प्रत्येक वस्तु उत्पाद, व्यय और भ्रौव्य रूप है । क्योंकि द्रव्यकी अपेक्षासे कोई वस्तु न उत्पन्न होती है, और न नाश होती है । कारण कि द्रव्यमें भिन्न भिन्न पर्यायोंके उत्पन्न और नाश होनेपर भी द्रव्य एकसा दिखाई देता है । शंका—नख आदि काटे जानेपर फिरसे बढ़ जानेसे पहिले जैसे दिखाई देते हैं, परन्तु वास्तवमें बढ़े हुए नख पहले नखोंसे भिन्न हैं । इसी तरह सम्पूर्ण पर्याय नयी नयी उत्पन्न होती हैं । इस लिये पर्यायोंको द्रव्यकी अपेक्षा एक मानना ठीक नहीं है । समाधान—यह ठीक नहीं । कारण कि फिरसे

भ्राताक्षण्य पहिले नखोंसे भिन्न हैं, इस लिये नख आदिके दृष्टान्तमें प्रत्यक्षसे विरोध

जिन त्वदात्ता उत्पाद और नाशके होते हुए द्रव्यका एकसा अवस्थित रहना प्रत्यभिज्ञान

श्लोकार्थ—कहा भी है “ प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमें बदलते रहते हैं, फिर भी उनमें स्थिर देख कर भी ज्ञेय होता । पदार्थोंमें आकृति और जातिसे ही अनित्यपना और नित्यपना

आज्ञाकरण परापर...  
ननुद्रव्यमानमुपचारात् ।

ततो द्रव्यात्मना स्थितिरेव सर्वस्य वस्तुनः । पर्यायात्मना तु सर्वं वस्तुत्पद्यते विपद्यते च । अस्त्रलितपर्यायानुभवसद्भावात् । न चैवं शुक्रे शङ्खे पीतादिपर्यायानुभवेन व्यभिचारः । तस्य स्वलद्वरूपत्वात् । न खलु सौऽस्वलद्वरूपो येन पूर्वाकारविना । आजहदधृतौत्तराकारोत्पादाविनाभावी भवेत् । न च जीवादीं वस्तुनि हर्षामर्षौदासीन्यादिपर्यायपरम्परानुभवः स्वलद्वरूपः, कस्यचिद् वाधकस्याभावात् ॥

अतएव द्रव्यकी अपेक्षा प्रत्येक वस्तु स्थिर है, केवल पर्यायकी दृष्टिसे पदार्थोंमें उत्पत्ति और नाश होता है । हमें पर्यायोंके उत्पाद और व्ययका अनुभव होता है - शंका—नेत्र रोगके कारण सफेद शंख पीत वर्णका दिखाई पड़ता है, इस लिये यह नहीं कहा जा सकता, कि पर्यायोंके उत्पाद और नाशका अनुभव सच्चा है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि सफेद शंखमें पीलेपनका ज्ञान मिथ्या ज्ञान है, कारण कि नेत्र रोगके दूर होनेपर वह ज्ञान हमें असत्य माळूम होता है । शंखमें पीलेपनका ज्ञान कभी कभी होता है, इस लिये इस ज्ञानको उत्पत्ति और विनाशका आधार नहीं कह सकते । जीव आदि पदार्थोंमें हर्ष, क्रोध, उदासीनता आदि पर्यायोंकी परम्परा मिथ्या नहीं कही जा सकती, क्योंकि हमें उन पर्यायोंके मिथ्या होनेका अनुभव नहीं होता ।

न नूत्यादादयः परस्परं भिद्यन्ते न वा ? यदि भिद्यन्ते, कथमेकं वस्तु त्रयात्मकम् । न भिद्यन्ते चेत् तथापि कथमेकं त्रयात्मकम् । तथा च—

“ यद्युत्पादादयो भिन्नाः कथमेकं त्रयात्मकम् ।

अथोत्पादादयोऽभिन्नाः कथमेकं त्रयात्मकम् ” ॥

इति चेत् । तदयुक्तं । कथंचिद्भिन्नलक्षणत्वेन तेषां कथञ्चिद्भेदाभ्युपगमात् । तथाहि । उत्पादविनाशप्रौढ्याणि स्याद् भिन्नानि, भिन्नलक्षणत्वात्, रूपादिवदिति । न च भिन्नलक्षणत्वमसिद्धम् । असत् आत्मलाभः सतः सत्तावियोगः द्रव्यरूपतयानुवर्तनं च स्वलुत्पादादीनां परस्परमसंकीर्णानि लक्षणानि सकललोकसाक्षिकाभ्येव ॥

शंका—उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य परस्पर भिन्न हैं, या अभिन्न ! यदि उत्पाद आदि परस्पर भिन्न हैं, तो वस्तुका स्वरूप उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य रूप नहीं कहा जा सकता । यदि वे परस्पर अभिन्न हैं, तो उत्पाद आदिमेंसे किसी एकको ही स्वीकार करना चाहिये । कहा भी है, “ यदि उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य परस्पर भिन्न हैं, तो वे तीन रूप नहीं कहे जा सकते । यदि उत्पाद आदि अभिन्न हैं, तो उन्हें तीन रूप न मान कर ही मानना चाहिये ” समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि हम लोग उत्पाद, व्यय और प्रौढ्यमें कथंचिद् भेद मानते हैं । अतएव उत्पाद, व्यय और प्रौढ्यका ही स्वरूप है, इस लिये रूप आदिकी तरह उत्पाद आदि कथंचिद् भिन्न हैं ॥ २३ ॥

लक्षणपना असिद्ध नहीं है । क्योंकि असत्की उत्पत्तिको उत्पाद, सत्के विनाशको व्यय, तथा द्रव्यके एकसे रहनेको प्रौव्य कहते हैं ।

न चाभी भिन्नलक्षणा अपि परस्परानपेक्षाः स्वपुष्पवदसत्त्वापत्तेः । तथाहि । उत्पादः केवलो नास्ति । स्थितिविगमरहितत्वात् कूर्परोमवत् । तथा विनाशः केवलो नास्ति । स्थित्युत्पत्तिरहितत्वात् तद्वत् । एवं स्थितिः केवला नास्ति । विनाशोत्पाद-शून्यत्वात् तद्वदेव । इत्यन्योन्यापेक्षाणामुत्पादादीनां वस्तुनि सत्त्वं प्रतिपत्तव्यम् । तथा चोक्तम्—

“घटमौलिमुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोकप्रमोदमाध्यस्थं जनी याति सहेतुकम् ॥ १ ॥

पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोऽत्ति दधिव्रतः ।

अगोरसव्रतो नोभे तस्माद् वस्तु त्रयात्मकम् ॥ २ ॥ ”

इति काव्यार्थः ॥ २१ ॥

उत्पाद आदि परस्पर भिन्न हो कर भी एक दूसरेसे निरपेक्ष नहीं हैं । यदि उत्पाद, व्यय और प्रौव्यको एक दूसरेसे निरपेक्ष मानें, तो उनका आकाश-पुष्पकी तरह अमान्य मानना पड़े । अतएव जैसे कछुवेकी पीठपर बालोंके नाश और स्थितिके विना, बालोंका केवल उत्पाद होना संभव नहीं है, उसी तरह व्यय और प्रौव्यसे रहित केवल उत्पादका होना नहीं बन सकता । इसी प्रकार कछुवेके बालोंकी तरह उत्पाद और प्रौव्यसे रहित केवल व्यय, तथा उत्पाद और नाशसे रहित केवल स्थिति भी संभव नहीं है । अतएव एक दूसरेकी अपेक्षा रखनेवाले उत्पाद, व्यय और प्रौव्य रूप वस्तुका लक्षण स्वीकार करना चाहिये । समंतमद्र आचार्यने कहा भी है, “ घड़े, मुकुट और सोनेके चाहनेवाले पुरुष घड़ेके नाश, मुकुटके उत्पाद, और सोनेकी स्थितिमें क्रमसे शोक, हर्ष और माध्यस्थ भाव रखते हैं । तथा दूधका व्रत रखनेवाला पुरुष दही नहीं खाता, दहीका नियम लेनेवाला पुरुष दूध नहीं पीता, और गोरसका व्रत लेनेवाला पुरुष दूध और दही दोनों नहीं खाता, इस लिये प्रत्येक वस्तु उत्पाद, व्यय और प्रौव्य रूप है । ” यहां उत्पाद, व्यय और प्रौव्यको दृष्टांतसे समझाया गया है । एक राजाके एक पुत्र और एक पुत्री थी । राजाकी पुत्रीके पास एक सोनेका घड़ा था, राजाके पुत्रने उस घड़ेको छुड़वा कर उसका मुकुट बनवा लिया । घड़ेके नष्ट होनेपर ( व्यय ) राजाकी पुत्रीको शोक हुआ, मुकुटकी उत्पत्ति होनेसे ( उत्पाद ) राजाके पुत्रको हर्ष हुआ, तथा राजा दोनों अवस्थानोंमें मध्यस्थ था ( प्रौव्य ), इस लिये राजाको शोक और हर्ष दोनों नहीं हुए । इससे मालूम होता है, प्रत्येक वस्तुमें उत्पाद, व्यय और प्रौव्य तीनों अवस्थायें मौजूद रहती हैं । इसी प्रकार दही, और दहीका व्रती दूध, और गोरसका व्रती दही और दूध दोनों नहीं

स्थिर देखें कर भी प्रत्येक वस्तु तीनों रूप है । यह श्लोकका अर्थ है ।

आज्ञात्मक पराधर १९६०

रायचन्द्रजैनमानसुपचारपाठ ।

भावार्थ—जैन दर्शनके अनुसार उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य ही वस्तुका लक्षण है ( उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् ) । वेदान्ती लोगोंने अनुसार वस्तु तत्त्व सर्वथा नित्य, और बौद्धोंके अनुसार प्रत्येक वस्तु सर्वथा क्षणिक है । परन्तु जैन लोगोका मत है, कि प्रत्येक वस्तुमें उत्पत्ति और नाश होते रहते हैं, इस लिये पर्यायकी अपेक्षा वस्तु अनित्य है, तथा उत्पत्ति और नाश होते हुए भी हमें वस्तुकी स्थिरताका मान होता है, अतएव द्रव्यकी अपेक्षा वस्तु नित्य है । अतएव जैन दर्शनमें प्रत्येक वस्तु कथंचित् नित्य, और कथंचित् अनित्य स्वीकार की गई है । उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य परस्पर कथंचित् मित्र हो कर भी सापेक्ष हैं । जिस प्रकार नाश और स्थितिके विना केवल उत्पाद संभव नहीं है, तथा उत्पाद और स्थितिके विना नाश संभव नहीं है, उसी तरह उत्पाद और नाशके विना स्थिति भी संभव नहीं । अतएव उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यको ही वस्तुका लक्षण मानना चाहिये ।

अथान्ययोगव्यवच्छेदस्य प्रस्तुतत्वात् आस्तां तावत्साक्षाद् भवान्, भवदीय-  
प्रवचनावयवा अपि परतीर्थिकतिरस्कारवद्धक्षा इत्याशयवान् स्तुतिकारः स्याद्वादव्य-  
वस्थापनाय प्रयोगस्युपन्यस्यन् स्तुतिमाह—

साक्षात् भगवानकी बात तो दूर रही, भगवानके उपदेशके कुछ अंग ही कुवादियोंको पराजित करनेमें समर्थ हैं, इस लिये स्तुतिकार हेमचन्द्र आचार्य स्याद्वादका प्रतिपादन करते हैं—

**अनन्तधर्मात्मकमेव तत्त्वमतोऽन्यथा सत्त्वमसूपपादम् ।**

**इति प्रमाणान्यपि ते कुवादिकुरङ्गसंत्रासनसिंहनादाः ॥ २२ ॥**

श्लोकार्थ—प्रत्येक पदार्थम अनन्त धर्म मौजूद हैं, पदार्थोंमें अनन्त धर्म माने विना वस्तुकी सिद्धि नहीं होती । अतएव आपके प्रमाण वाक्य कुवादी रूप मृगोंको डरानेके लिये सिंहकी गर्जनाके समान हैं ।

तत्त्वं परमार्थभूतं वस्तु जीवाजीवलक्षणम् अनन्तधर्मात्मकमेव । अनन्तास्त्रिका-  
लविषयत्वाद् अपरिमिता ये धर्माः सहभाविनः क्रमभाविनश्च पर्यायाः । त एवात्मा  
स्वरूपं यस्य तदनन्तधर्मात्मकम् । एवकारः प्रकारान्तरव्यवच्छेदार्थः । अत एवाह  
अतोऽन्यथा इत्यादि । अतोऽन्यथा उक्तप्रकारवैपरीत्येन । सत्त्वं वस्तुतत्त्वम् । असूपपादं  
मुखेनोपपाद्यते घटनाकोटिसंस्कृतमारोप्यते इति सूपपादं । न तथा असूपपादं दुर्घटमि-  
त्यर्थः । अनेन साधनं दर्शितम् । तथाहि । तत्त्वमिति धर्मि । अनन्तधर्मात्मकत्वं साध्यो  
धर्मः । सत्त्वान्यथानुपपत्तेरिति हेतुः । अन्यथानुपपत्त्येकलक्षणत्वाद्धेतोः । अन्तर्व्याप्तौ—

१ अन्तःप्रथमस्य व्याप्तिः साधनस्य साध्याक्रान्तात्वमन्तर्व्याप्तिः । तथैव साध्यस्य  
प्रतीतेः । अयमर्थः । अन्तर्व्याप्ति साध्यसंसिद्धिश्चकौ साक्षात्सात्तेर्वर्णनं वन्त्यमेव ।  
साक्षात्सात्तेर्वर्णनं व्यर्थमेव ।

॥ २३ ॥



साध्यस्य सिद्धत्वाद् दृष्टान्तादिभिर्न प्रयोजनम् । यदनन्तधर्मात्मकं न भवति तत्  
सदपि न भवति, यथा वियदिन्दीवरम् इति केवलव्यतिरेकी हेतुः । साधर्न्यदृष्टान्तानां  
पक्षकुक्षिनिक्षिप्तत्वेनान्वयायोगात् ॥

व्याख्यार्थ—जीव और अजीव प्रत्येक वस्तुमें मृत, भविष्यत् और वर्तमानके अनंत  
धर्म मौजूद हैं । अनन्त धर्म रूप ही वस्तुका स्वरूप है । पदार्थोंमें अनन्त धर्म माने बिना  
पदार्थोंकी सिद्धि नहीं होती । अतएव 'वस्तु तत्त्व (पक्ष) अनन्त धर्मात्मक (साध्य) है,  
क्योंकि दूसरे प्रकारसे वस्तु तत्त्वकी सिद्धि नहीं होती (हेतु)' । यहां अन्तर्व्याप्तिसे साध्य-  
की सिद्धि होती है, इस लिये उक्त हेतुमें दृष्टांतकी आवश्यकता नहीं है । जहां दृष्टांतके  
बिना साध्य और हेतुमें व्याप्तिका ज्ञान हो जाता है, उसे अन्तर्व्याप्ति कहते हैं । जिस समय  
प्रतिवादीको व्याप्ति संबंधका ज्ञान करते समय व्याप्ति संबंधका स्मरण होता है, उस समय  
प्रतिवादीको हेतुके सर्वत्र साध्य युक्त होनेका ज्ञान होता है, और साथ ही अन्तर्व्याप्ति ज्ञानसे  
प्रतिवादीको यह भी ज्ञान होता है, कि प्रस्तुत पक्षमें वर्तमान हेतु भी साध्यसे युक्त है ।  
दृष्टांतके बिना पक्षके भीतर ही हेतुसे साध्यकी सिद्धि हो जाती है, इस लिये यहां पक्षके बाहर  
दृष्टांतके द्वारा कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता । 'जो अनन्त धर्मात्मक नहीं होता, वह सत्  
भी नहीं होता, जैसे आकाशका फूल' । आकाशके फूलमें अनन्त धर्म नहीं रहते, इस लिये  
वह सत् भी नहीं है । यह हेतु केवलव्यतिरेकी है । जहां जहां साध्य नहीं रहेता, वहां वहां  
साधन नहीं रहता । क्योंकि 'जहां जहां सत् है, वहां वहां अनन्त धर्म पाये जाते हैं' इस  
अन्वयव्याप्तिमें दिया जानेवाला प्रत्येक दृष्टांत पक्षमें ही गर्भित हो जाता है । अतएव यहां  
अन्वयव्याप्ति न बता कर केवल व्यतिरेकव्याप्ति बताई गई है ।

अनन्तधर्मात्मकत्वं च आत्मनि तावद् साकारानाकारोपयोगिता कर्तृत्वं  
भोक्तृत्वं प्रदेशाष्टकनिश्चलता अमूर्तत्वम् असंख्यातप्रदेशात्मकता जीवत्वमित्यादयः

१ जीवो उच्यतेगमओ अमुत्ति कचा सदेहपरिमाणो ।

भोक्ता संसारस्थो सिद्धो शे विस्सवेहृदगई ॥

छाया—जीवः उपयोगमयः अमूर्ति कर्त्ता स्वदेहपरिमाणः ।

भोक्ता संसारस्थः सिद्धः स विस्सया ऊर्ध्वगतिः ॥ द्रव्यसंग्रहे २

• जीवसिद्धिः चार्वाक प्रति; ज्ञानदर्शनोपयोगलक्षणं नैयायिक प्रति; अमूर्तजीवस्थापनं भट्टचार्व-  
कद्वय प्रति; कर्मकर्तृत्वस्थापनं साख्यं प्रति; स्वदेहप्रमितित्थापनं नैयायिकमीमांसकसांख्यत्रयं प्रति, कर्मभोक्तृत्व-  
व्याख्यानं बौद्ध प्रति; संसारस्थ व्याख्यानं सदाशिव प्रति; सिद्धत्वव्याख्यानं भट्टचार्वकद्वय प्रति, ऊर्ध्वगति-  
व्याख्यानं सांख्यिकग्रन्थकारं प्रति, इति मतार्थो ज्ञातव्यः । द्रव्यसंग्रहवृत्तौ ।

तत्र सर्वकालं जीवाहमभ्यमप्रदेशाः निरपवादाः सर्वजीवानां स्थिता एव । केवलानामपि  
तत्र सर्वे प्रदेशा स्थिता एव । न्यायामदु खपरितापोद्रेकपरिणताना जीवाना यथोक्ताष्ट-  
स्थिर देसं कर मो. प्रदेशा अवस्थिता एव । शेषाणा प्राणिना स्थिताश्चास्थिताश्चेति । तत्पर्यं-  
आज्ञाजीव पराशर...

परमेश्वरमानमुपचारात् ।

सहभाविनो धर्माः। हर्षविषादशोकसुखदुःखदेवनरनारकतिर्यक्त्वादयस्तु क्रमभाविनः। धर्मास्तिकार्यादिष्वपि असंख्येयप्रदेशात्मकत्वम् गत्याष्टुपग्रहकारित्वम् मत्यादिज्ञान-विषयत्वम् तत्तदवच्छेदकावच्छेद्यत्वम् अवस्थितत्वम् अरूपित्वम् एकद्रव्यत्वम् निष्क्रियत्वमित्यादयः। घटे पुनरामत्वम् पाकजरूपादिमत्त्वम् पृथुबुध्नोदरत्वम् कम्बुग्रीवत्वम् जलादिधारणाहरणसामर्थ्यम् मत्यादिज्ञानज्ञेयत्वम् नवत्वम् पुराण-त्वमित्यादयः। एवं सर्वपदार्थेष्वपि नानानयमताभिज्ञेन शब्दानार्थाश्च पर्यायान् प्रतीत्य वाच्यम् ॥

ज्ञानोपयोग, दर्शनोपयोग, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, आठ मध्य प्रदेशोंकी स्थिरता, अमूर्तत्व, असंख्यात प्रदेशापना और जीवत्व ये आत्माके सहभावी धर्म हैं। जो धर्म सदा द्रव्यके साथ रहते हैं, उन्हें सहभावी धर्म कहते हैं। सहभावी धर्म गुण भी कहे जाते हैं। ( १ ) व्यवहार नयकी अपेक्षा साकार ज्ञानोपयोग और निराकार दर्शनोपयोग जीवका लक्षण है। ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग जीवसे कमी अलग नहीं होते। चक्षु, अचक्षु, अवधि और केवलदर्शनके भेदसे दर्शनोपयोग चार, और मति, श्रुति अवधि, मनपर्यय, केवल, कुमति, कुश्रुति, और कुवधि ज्ञानके भेदसे ज्ञानोपयोग आठ प्रकारका है। निश्चय नयसे शुद्ध असंख्य केवलदर्शन और केवलज्ञान ही जीवका लक्षण है। नैयायिक लोग ज्ञान और दर्शनको आत्माका स्वभाव न मान कर उन्हें आत्माके साथ समवाय संबंधसे संबद्ध मानते हैं, इस लिये जीवको उपयोग रूप बताया है। ( २ ) जीव कर्ता है। जीव सांख्याके पुरुषकी तरह कर्मसे निर्लिप्त हो कर केवल द्रष्टाकी तरह नहीं रहता, किन्तु ज्ञानावरण आदि कर्मोंका स्वयं करनेवाला है। यहां सांख्य मतके निराकरणके लिये जीवको कर्ता बताया गया है। ( ३ ) यह जीव सुख-दुख रूप कर्मोंके फलका भोग करता है। क्षणिक वादी बौद्धोंके मतमें जो कर्ता है, वह भोक्ता नहीं हो सकता, इस लिये जीवको भोक्ता कहा गया है। ( ४ ) जीवके आठ मध्य प्रदेश सदा एकसे अवस्थित रहते हैं। अयोगकेवली और सिद्धोंके सम्पूर्ण प्रदेश स्थिर रहते हैं। व्यायाम, दुख, परिताप आदिसे युक्त जीवोंके आठ प्रदेशोंके अतिरिक्त बाकीके प्रदेश प्रवृत्ति शील होते हैं। शेष जीवोंके प्रवृत्ति और अप्रवृत्ति दोनों रूप प्रदेश होते हैं। ( ५ ) यह जीव स्पर्श, रस, गन्ध, और वर्णसे रहित है, इस लिये निश्चय नयसे अमूर्त है। ( ६ ) जीव लोकाकाशके बराबर असंख्यात प्रदेशोंका धारक है। वास्तवमें जैन दर्शनके अनुसार नैयायिक, मीमांसक आदि दर्शनोकी तरह जीवको प्रदेशोकी अपेक्षा व्यापक नहीं माना, किन्तु जैन दर्शनमें ज्ञानकी अपेक्षा व्यवहार नयसे व्या-

१ नित्यावस्थितान्यरूपाणि । आ आकाशादेकद्रव्याणि । निष्क्रियाणि च । अर्थात्  
धर्माधर्मयोः । गतिस्थित्युत्प्रेयो धर्माधर्मयोरुपकारः । तत्त्वार्थाधिगमभावे पंचमाह ॥ २३ ॥

कहाँ है। (७) जीवमें जीवत्व जीवका पारिमाणिक (स्वामाविक) भाव है। व्यवहार, नयसे दस प्राण, और निश्चय नयसे चेतना जीवका जीवत्व है। हर्ष विषाद, शोक, सुख, दुःख, देव, मनुष्य, नारक, तिर्यक आदि अवस्था जीवके क्रमभावी अर्थात् क्रमसे उत्पन्न और नष्ट होनेवाले धर्म हैं। क्रमभावी धर्मोंका दूसरा नाम पर्याय भी है। (१) धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय प्रत्येक द्रव्यमें असंख्यात प्रदेश (अविभाज्य अंश) होते हैं। (२) जिस प्रकार जल मछलीके चलनेमें सहायता करता है, और वृक्षकी छाया पशुके ठहरानेमें निमित्त होती है, उसी तरह धर्म गतिशील पदार्थोंकी गतिमें, और अधर्म ठहरनेवाले पदार्थोंकी स्थितिमें निमित्त कारण होते हैं। (३) धर्म और अधर्म मति, श्रुति आदि ज्ञानोंसे निश्चित किये जाते हैं। (४) धर्म और अधर्म अपने स्वरूपको छोड़ कर पर रूप नहीं होते, इस लिये परस्पर मिश्रण न होनेसे अवस्थित हैं। (५) धर्म और अधर्म स्पर्श आदिसे रहित होनेसे अरूपी हैं; (६) एक व्यक्ति रूप होनेसे एक हैं, तथा (७) क्रिया रहित होनेसे निष्क्रिय हैं। इसी प्रकार घड़ेमें कचापन पक्कापन, मोटापना, चौड़ापन, कन्धु-ग्रीवापन (शंख जैसी गर्दन) जल धारण, ज्ञेयपन, नयापन, पुरानापन आदि अनन्त धर्म रहते हैं। अतएव नाना नयोंकी दृष्टिसे शब्द और अर्थकी अपेक्षा प्रत्येक पदार्थमें अनन्त धर्म विद्यमान हैं।

अत्र चात्मशब्देनानन्तेष्वपि धर्मेष्वनुवृत्तिरूपमन्वायिद्रव्यं ध्वनितम् । ततश्च  
 “उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्” इति व्यवस्थितम् । एवं तावदर्शेषु । शब्देष्वपि  
 उदात्तानुदात्तस्वरितविवृतसंवृतघोषवदघोषतालप्राणमहाप्राणतादयः तत्तदर्थप्रत्यायन-  
 शक्त्यादयश्चावसेयाः । अस्य हेतोरसिद्धविरुद्धानैकान्तिकत्वादिकण्टकोद्धारः स्वयम-  
 भ्यूहः । इत्येवमुल्लेखशेखराणि ते तव प्रमाणान्यपि न्यायोपपन्नसाधनवाक्यान्यपि ।  
 आस्तां तावद् साक्षात्कृतद्रव्यपर्यायनिकायो भवान् । यावदेतान्यपि कुवादिङ्कुरङ्गस-  
 न्नासनसिंहनादाः कुवादिनः कुत्सितवादिनः । एकैकंप्राहकनयानुयायिनोऽयती-  
 र्थिकास्त एव संसारवनगहनवसनव्यसनितया कुरङ्गा मृगास्तेषां सम्यक्त्रासने सिंह-  
 नादा इव सिंहनादाः । यथा सिंहस्य नादमात्रमप्याकर्ण्य कुरङ्गास्त्रासमासूत्रयन्ति, तथा  
 भवत्प्रणीतैवंप्रकारप्रमाणवचनान्यपि श्रुत्वा कुवादिनस्सन्तुतामश्नुवते प्रतिवचनप्रदान-  
 कातरतां विभ्रतीति यावत् । एकैकं त्वदुपज्ञं प्रमाणमन्ययोगव्यवच्छेदकमित्यर्थः ॥

‘अनन्त धर्मात्मक’ शब्दमें आत्मा शब्दसे अनन्त पर्यायोंमें रहनेवाले नित्य द्रव्यका सूचन होता है। अतएव “उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य ही ‘सत्’ का लक्षण है।” पदार्थोंकी शब्दोंमें भी उदात्त, अनुदात्त, स्वरित, विवृत, संवृत, घोष, अघोष, अल्पप्राण,

आदि तथा पदार्थोंके ज्ञान करानेकी शक्ति आदि अनन्त धर्म पाये जाते हैं।

स्थिर देख कर भी  
 आश्चर्यपूर्ण पदार्थोंके शब्दोंकी  
 समुद्रिप्तमानसुपचारात्... १०।



**श्लोकार्थ—**यदि वस्तुका सामान्यसे कथन किया जाय, तो प्रत्येक वस्तु पर्याय रहित है। यदि वस्तुका विस्तारसे प्ररूपण किया जाय, तो प्रत्येक वस्तु द्रव्य रहित है। इस प्रकार सकल और विकल आदेशके भेदसे विज्ञ पंडित लोगोंसे समझने योग्य आपने सात भंगोंकी प्ररूपणा की है।

समस्यमानं संक्षेपेणोच्यमानं वस्तु अपर्ययम् अविवक्षितपर्यायम्। वसन्ति गुणपर्याया अस्मिन्निति वस्तु धर्माधर्माकाशपुद्गलकालजीवलक्षणं द्रव्यषट्कम्। अयमपिप्रायः। यदैकमेव वस्तु आत्मघटादिकं चेतनाचेतनं सतामपि पर्यायाणामविवक्षया द्रव्यरूपमेव वस्तु वक्तुमिष्यते। तदा संक्षेपेणाभ्यन्तरीकृतसकलपर्यायनिकायत्वलक्षणेनाभिधीयमानत्वात् अपर्ययमित्युपदिश्यते। केवलद्रव्यरूपमेव इत्यर्थः। यथात्मायं घटोऽयमित्यादि। पर्यायाणां द्रव्यानतिरेकात्। अत एव द्रव्यास्तिकनयाः शुद्धसंग्रहादयो द्रव्यमात्रमेवेच्छन्ति पर्यायाणां तद्विष्वग्भूतत्वात्। पर्ययः पर्यवः पर्याय इत्यनर्थान्तरम्। अद्रव्यमित्यादि। चः पुनरर्थे। स च पूर्वस्माद् विशेषघटोत्तने भिन्नक्रमश्च। विविच्यमानं चेति विवेकेन पृथग्पतयोच्यमानं। पुनरेतद् वस्तु अद्रव्यमेव। अविवक्षितान्वयिद्रव्यं केवलपर्यायरूपमित्यर्थः॥

**व्याख्यार्थ—**यदि पर्यायोंका कथन न करके वस्तुका सामान्य रूपसे कथन किया जाय, तो संसारके समस्त पदार्थोंका जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल इन छह द्रव्योंमें विभाग किया जा सकता है (कोई कोई स्वैतान्बर आचार्य काल द्रव्यको अलग नहीं मानते। उनके मतमें पांच ही द्रव्य हैं)। अतएव शुद्ध संग्रहनयकी अपेक्षासे द्रव्यास्तिक नय समस्त पदार्थोंको केवल द्रव्य रूप जानता है, क्योंकि द्रव्य और पर्याय सर्वथा भिन्न नहीं हैं, जैसे आत्मा, घट आदि। तथा यदि द्रव्यका कथन न करके वस्तुका विस्तारसे वर्णन किया जाय, तो वस्तु केवल पर्याय रूप है।

यदा ह्यात्मा ज्ञानदर्शनादीन् पर्यायानधिष्ठित्य प्रतिपर्यायं विचार्यते, तदा पर्याया एव प्रतिभासन्ते, न पुनरात्माख्यं किमपि द्रव्यम्। एवं घटोऽपि कुण्डलौष्ठपृथुबुधोदरपूर्वापरादिभागाद्यवयवापेक्षया विविच्यमानः पर्याया एव, न पुनर्घटाख्यं तदतिरिक्तं वस्तु। अतएव पर्यायास्तिकनयानुपातिनः पठन्ति—

१ केवाचिदाचार्याणां मते पचास्तिकाया एव। कालो द्रव्यं पृथग् नास्ति। जीवादिब्रह्मपि कदाचित् कालशब्देन उच्यते। तथा चागमः। “किमयं मते, कालोऽपि पबुब्रह्म, गोयमा, जीवा चैव अजीवा चैवति”। अन्ये तु आचार्याः संगिरन्ते। अस्ति धर्मास्तिकायादिद्रव्यपंचकन्यतिरिक्तम् अर्द्धतृतीयद्वीपलुप्त-द्रान्तर्वर्ति षष्ठं कालद्रव्यं, यच्चिबधा एते ह्य च इत्यादयः प्रत्ययाः शब्दाश्च प्रादुर्भवन्ति। आगमस्य। “कहणं मते, दब्बा पण्णत्ता, गोयमा, छ दब्बा पण्णत्ता। होज्झा—धम्मत्थिकाये अचम्मत्थिकाए, आगल-त्थिकाए, पुग्गलत्थिकाए जीवत्थिकाए अद्दासमेय य” हरिमत्तकत्तकर्मसंग्रहिन्या मलयगिरिटीकाया गा. ३२

“ भागा एव हि भासन्ते संनिविष्टास्तथा तथा ।

तद्वाचैव पुनः कश्चिन्निर्भागः संप्रतीयते ” ॥

इति । ततश्च द्रव्यपर्यायोभयात्मकत्वेऽपि वस्तुनो द्रव्यनयार्पणया पर्यायनयानर्पणया च द्रव्यरूपता, पर्यायनयार्पणया द्रव्यनयानर्पणया च पर्यायरूपता, उभयनयार्पणया च तदुभयरूपता । अत एवाह वाचकमुख्यः “ अपिर्तानपितसिद्धेः ” इति । एवंविधं द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु त्वमेवादीदृशस्त्वमेव दर्शितवान् । नान्य इति काकावधारणावगतिः ॥

जिस समय आत्माकी ज्ञान, दर्शन आदि पर्यायोंकी मुख्यतासे आत्माका विचार किया जाता है, उस समय केवल ज्ञान, दर्शन आदि पर्यायोंका ही ज्ञान होता है, आत्मा कोई भिन्न पदार्थ दृष्टिगोचर नहीं होता । इसी प्रकार जब हम घटके भोटेपन, गोलपन, पूर्ण भाग, अपर भाग आदि अवयवोंको देखते हैं, उस समय हमें घट द्रव्यका अलग ज्ञान न हो कर घटकी पर्यायोंका ही ज्ञान होता है । अतएव पर्यायास्तिक नयको माननेवाले कहते हैं, “ सम्पूर्ण वस्तुओंमें भिन्न भिन्न अंश ही दृष्टिगोचर होते हैं, इन अंशोंके अतिरिक्त कोई निरंश द्रव्य दिखाई नहीं देता । ” अतएव प्रत्येक वस्तुके द्रव्य और पर्याय-दोनों रूप होनपर भी द्रव्य नयकी मुख्यतासे और पर्याय नयकी गौणतासे वस्तुका ज्ञान द्रव्य रूप, पर्याय नयकी मुख्यता और द्रव्य नयकी गौणतासे वस्तुका ज्ञान पर्याय रूप, और द्रव्य और पर्याय दोनोंकी प्रधानतासे वस्तुका ज्ञान उभय रूप होता है । वाचकमुख्य उमास्वातिने कहा भी है, “ द्रव्य और पर्यायकी मुख्यता और गौणतासे वस्तुकी सिद्धि होती है । ” वस्तुका यह द्रव्य और पर्याय रूप स्वरूप आपने ( जिन भगवान ) ही प्ररूपण किया है, दूसरे किसीने नहीं ।

नन्वन्याभिधानप्रत्यययोग्यं द्रव्यस्य, अन्याभिधानप्रत्ययविषयाश्च पर्यायाः । तत्कथमेकमेव वस्तुभयात्मकम् इत्याद्यङ्ग्य विशेषणद्वारेण परिहरति आदेशभेदेत्यादि । आदेशभेदेन सकलादेशविकलादेशलक्षणैर्न आदेशद्वयेन उदिताः प्रतिपादिताः सप्तसंख्या भङ्गा वचनप्रकारा यस्मिन् वस्तुनि तत्तथा । ननु यदि भगवता त्रिभुवनबन्धुना निर्विशेषतया सर्वेभ्य एवविधं वस्तुतत्त्वमुपदर्शितम्, तर्हि किमर्थं तीर्थान्तरायाः तत्र विप्रतिपद्यन्ते इत्याह बुधरूपवेद्यम् इति । बुध्यन्ते यथावस्थितं वस्तुतत्त्वं सारंतरविषयविभागाविचारणया इति बुधाः । प्रकृष्टा बुधाः बुधरूपाः नैसर्गिकाधिगमिकान्यतरसम्यग्दर्शनविशदीकृतज्ञानशालिनः प्राणिनः । तैरेव वेदितुं शक्यं वेद्यं परिच्छेद्यम् । न पुनः स्वस्वशास्त्रतरुवाभ्यासपरिपाकशानानिशातबुद्धिभिरप्यन्यैः । तेषामनादिमिथ्यादर्शनवासनादूषितमतिताया यथावस्थितवस्तुतत्त्वानवबोधेन बुधरूपत्वाभावात् । तथा चागमः—

१ तत्त्वार्थाधिगमनूत्रे ५-३२ ।

३५-३६

“सदसदविसेसणात् भवहेतुजहिच्छिओवलंभात् ।

णाणफलाभावात् मिच्छादिद्विस्स अण्णाणं ” ॥

शंका—द्रव्य और पर्याय दोनों शब्द अलग अलग हैं, इस लिये द्रव्य और पर्यायका ज्ञान भी भिन्न भिन्न होता है, अतएव एक वस्तुको द्रव्य और पर्याय दोनों रूप नहीं कह सकते। समाधान—हम लोग सकल और विकल आदेशके भेदसे द्रव्य और पर्याय रूप वस्तुको मानते हैं। इसी सकलदेश और विकलदेशके ऊपर सप्तमंगी नव अवलम्बित है। शंका—यदि तीनों लोकोंके बन्धु जिन भगवानने प्रत्येक वस्तुका सामान्य रूपसे सब लोगोंके लिये सप्तमंगीद्वारा विवेचन किया है, तो अन्य वादी लोग सप्तमंगीके सिद्धांतको क्यों नहीं मानते। समाधान—सप्तमंगी नयके सूक्ष्म तत्वको निसर्गज और अधिगमज संन्येदर्शनसे विशुद्ध उत्कृष्ट विद्वान ही समझ सकते हैं। केवल अपने अपने शास्त्रोंके अभ्यास करनेसे कुण्ठित बुद्धिवाले पुरुष इस गहन तत्वको नहीं समझ सकते, क्योंकि इन लोगोंकी बुद्धि अनादि कालकी अविद्या वासनसे दूषित रहती है, इस लिये ये लोग पदार्थोंका ठीक ठीक ज्ञान नहीं कर सकते। आगममें कहा भी है, “सत् और असत्का विवेक न होनेसे, कर्मोंके सद्भाक्से और ज्ञानके फलका अभाव होनेसे मिथ्यादृष्टिके अज्ञान उत्पन्न होता है।”

अत एव तत्परिग्रहीतं द्वादशाङ्गमपि मिथ्याश्रुतमामनन्ति । तेषामुपपत्ति-  
निरपेक्षं यदृच्छया वस्तुतत्त्वोपलम्भसंरम्भात् । सम्यग्दृष्टिपरिग्रहीतं तु मिथ्याश्रुतमपि  
सम्यक्श्रुततया परिणमति सम्यग्दृशां । सर्वविदुपदेशानुसारिप्रवृत्तितया मिथ्याश्रु-  
तोक्तस्याप्यर्थस्य यथावस्थितविधिनिषेधविषयतयोन्नयनात् । तथाहि किल वेदे  
“अजैर्यष्टन्यम्” इत्यादिवाक्येषु मिथ्यादृशोऽजशब्दं पशुवाचकतया व्याचक्षते,  
सम्यग्दृशस्तु जन्मापयोग्यं त्रिवाषिकं यवव्रीह्यादि पञ्चवाषिकं तिलमसूरादि सप्त-  
वाषिकं कङ्कसर्षपादि धान्यपर्यायतया पर्यवसाययन्ति । अत एव च भगवता श्रीव-  
र्धमानस्वामिना “विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न  
प्रेत्य संज्ञास्ति” इत्यादिऋचः श्रीमदिन्द्रभूत्यादीनां द्रव्यगणधरदेवानां जीवादिनिषेध-

१ छाया—सदसदविशेषणतः भवहेतुयथास्थितोपलम्भात् । ज्ञानफलाभावात्मिथ्यादृशेऽज्ञानम् । विशेषा-  
वयके ११५ । २ बृहदारण्यके २-४-१२ । ३ इंद्रभूतिपरिश्रुतिर्वासुभूतिः सहोद्भवाः । व्यक्तः  
सुषर्मा मण्डितमौर्यपुत्रौ सहोदरौ ॥ अकम्पितोऽचलभ्राता मेतार्थश्च प्रभासकः । इत्येकादश गणधराः ।  
४ विज्ञानमेव घनानन्दादिरूपत्वात् विज्ञानघन ए एव एतेभ्योऽध्यक्षतः परिच्छिद्यमानस्वरूपेभ्यः  
पृथिव्यादिरक्षणेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय उत्पद्य पुनस्तान्येवानुविनश्यति तान्येव भूतानि अनुसृत्य विनश्यति  
तत्रैवान्व्यक्तरूपतया संख्येनो भवतीति भावः । न प्रेत्य संज्ञास्ति मृदा पुनर्जन्म प्रेत्यस्युच्यते तत्संज्ञास्ति न पर-  
लोकसंज्ञास्तीति भावः ।

कृतया प्रतिभासमाना अपि तद्व्यवस्थापकतया व्याख्याताः । तथा स्मार्ता अपि—

“ न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने ।

प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला ” ॥

इति श्लोकं पठन्ति । अस्य च यथाश्रुतार्थव्याख्यानेऽसम्बद्धमलाप एव । यस्मिन् हि अनुष्ठीयमाने दोषो नास्त्येव तस्मान्निवृत्तिः कथमिव महाफला भविष्यति । इज्याध्य-  
यनदानादेरपि निवृत्तिप्रसङ्गात् । तस्माद् अन्यद् ऐदंपर्यमस्य श्लोकस्य । तथाहि । न  
मांसभक्षणे कृतेऽदोषः अपि तु दोष एव । एवं मद्यमैथुनयोरपि । कथं नादोष इत्याह ।  
यतः प्रवृत्तिरेषा भूतानाम् । प्रवर्तन्त उत्पद्यन्तेऽस्यामिति प्रवृत्तिरूपचिस्थानम् ।  
भूतानां जीवानाम् तत्तज्जीवसंसक्तिहेतुरित्यर्थः ॥

अतएव मिथ्यादृष्टि ब्राह्म अंगोको पदं कर भी उन्हे मिथ्या श्रुत समझता है, क्योंकि  
वह शास्त्रोको समझे बिना उनका अपनी इच्छाके अनुसार अर्थ करता है । परन्तु सम्यग्दृष्टि  
मिथ्या शास्त्रोको पदं कर उन्हे सम्यक् श्रुत समझता है, क्योंकि सम्यग्दृष्टि सर्वज्ञ भगवानके  
उपदेशके अनुसार चलता है, इस लिये वह मिथ्या आगमोका भी यथोचित विधि-निषेध रूप  
अर्थ करता है । ( क ) उदाहरणके लिये “ अजैर्यष्टव्यम् ” इस वेद वाक्यमें मिथ्यादृष्टि लोग  
‘ अज ’ शब्दका अर्थ पशु, और सम्यग्दृष्टि लोग उत्पन्न न होने योग्य तीन बरसके पुराने  
जौ, घान आदि, पांच बरसके पुराने तिल, मसूर आदि, तथा सात बरसके पुराने कांगनी,  
सरसो आदि घान्य अर्थ करते हैं । ( ख ) इसी तरह “ यद् विज्ञान मय चैतन्य मूर्तोसे उत्पन्न  
होकर मूर्तोमें विलीन हो जाता है, अतएव परलोक नहीं है ” ( विज्ञानघन एवैतेभ्यो मूर्तेभ्य  
समुत्थाय तान्येवानुबिनश्यति न प्रेत्य संजास्ति ) आदि उपनिषद्के वाक्योसे महावीर स्वामीके  
गणधर वननेसे पहले इन्द्रमूर्ति आदि वैदिक विद्वान जीव तत्त्वका निषेध करते थे, परन्तु  
महावीर भगवानने, “ ज्ञान पांच मूर्तोके निमित्तसे कथंचित् उत्पन्न होता है, और पांच  
मूर्तोमें परिवर्तन होनेसे ज्ञानमें परिवर्तन होता है, अतएव ज्ञानकी पूर्व संज्ञा नहीं रहती ” इस  
वाक्यका यद् अर्थ करके जीव तत्त्वकी पुष्टि की है । ( ग ) स्मार्त लोगोका कहना है “ न मांस  
स्नानमें दोष है, न मद्य और मैथुन सेवन करनेमें पाप है, क्योंकि यद् प्रणियोंका स्वभाव है ।

१ ननुच्छेदाभिधानमेतत् ‘ प्रेत्यो भूतेभ्यो समुत्थाय तान्येवानुबिनश्यति न प्रेत्य संजास्ति ’  
( बृह० ३-४-१२ ) इति, कथमेतदमेदाभिधानम् । नैप दोषः । विद्येपविज्ञानविनाद्याभिप्रायमेतद्विना-  
शाभिधानं नास्मोच्छेदाभिप्रायम् । ‘ अत्रैव मा भगवानमुद्रुहन् प्रेत्य संजास्ति ’ इति पर्यनुयुज्य स्वयमेव  
श्रुत्यार्थान्तरस्य दर्शितत्वात्— न वा अरेऽहं मोहं ब्रवीम्यविनाशी वा अरेऽयमात्मानुच्छित्तिसर्मा माश्रा-  
संसर्गस्त्वह भवति ’ इति । एतदुक्तं भवति । कूटस्थमित्य एवायं विज्ञानघन आत्मा नास्मोच्छेद-  
प्रसंगेऽस्ति । माशाभिस्त्वं भूतेन्द्रियलक्षणाभिरविद्याकृताभिरमस्यो विद्यया भवति । संसर्गाभिव च तत्त्वतस्य  
विद्येपविज्ञानस्याभावात् मय संजास्तीत्युक्तमिति । ब्रह्मसूत्रशाकरभाष्ये १-४-२२ । अत्र हेमचन्द्रकृतश्रि-  
ष्टिश-आकापुत्रचरितम् ( १०-५-७७, ७८ ) हरिभद्रीयावश्यकहाचित्श्च विलोकनीया ।

२ मनुस्मृतौ ५-५६ ।



हां, यदि मांस आदिसे निवृत्ति हो सके, तो इससे महान फल होता है” ( न मांसमक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने । प्रवृत्तिरेषा मृतानां निवृत्तिस्तु महाफला ), परन्तु ये वाक्य केवल प्रलाप मात्र हैं । कारण कि यदि मांस आदिके भक्षणमें दोष नहीं है, तो उनसे निवृत्त होना महान फल नहीं कहा जा सकता । यदि मांस आदिके सेवन करनेपर भी दोष न मान कर उनसे निवृत्त होनेको महान फल माना जाय, तो पूजा, अध्ययन, दान आदिके अनुष्ठानसे निवृत्त होनेको भी महान फल कहना चाहिये । अतएव “मांसके भक्षण करनेमें पुण्य ( अदोष ) नहीं है ( न मांसमक्षणेऽदोषो ), तथा मद्य और मैथुन सेवन करनेमें भी दोष है, क्योंकि मांस, मद्य और मैथुन जीवोंकी उत्पत्तिके स्थान हैं ( प्रवृत्तिः—उत्पत्तिस्थानं एषा मृतानाम् ) । अतएव इनसे निवृत्त होना चाहिये” यह श्लोकका अर्थ करना चाहिये ।

प्रसिद्धं च मांसमद्यमैथुनानां जीवसंसक्तिमूलकारणत्वमांगमे—

“आमांसु य पक्कासु य विपच्यमाणासु मंसपेसीसु ।  
आयंतिअम्रुववाओ भणिओ उ णिगोअजीवाणं ॥ १ ॥  
मज्जे महुम्मि मंसम्मि णवणीयम्मि चउत्थए ।  
उप्पज्जंति अणंता तव्वण्णा तत्थ जंतूणो ॥ २ ॥  
मेहुणसण्णारूढो णवलक्ख हणोइ सुहुयजीवाणं ।  
केवल्लिणा पण्णत्ता सद्व्हिअव्वा सया कालं ॥ ३ ॥”

तथाहि—

“इत्थीजाणीए संभवंति वेइंदिया उ जे जीवा ।  
इको व दो व तिण्णि व लक्खपुहुत्तं उ उक्कोसं ॥ ४ ॥  
पुरिसेण सह गयाए तेसिं जीवाण होइ उद्वणं ।  
वेणुगदिट्ठेणं तत्तायसलागणाएणं ॥ ५ ॥”  
संसक्कार्या येऽसौ द्वीन्द्रिया एते । शुक्रशोणितसंभवास्तु गर्भजपञ्चेन्द्रिया इमे ।  
“पंचिन्द्रिया मणुस्सा एगणरञ्चत्तणारिगब्भम्मि ।  
उक्कोसं णवलक्खा जायंति एगवेलाए ॥ ६ ॥

१ रत्नशेखरसुरिकृतसम्बोधसप्ततिकाया ६६, ६५, ६३ ।

२ लाया—आमासु च पक्कासु च विपच्यमानासु मांसपेसीसु । आत्मन्तिकमुपपादो भणितस्तु निगोदजीवानाम् ॥  
मध्ये मधुनि मासे नवनीते चतुर्थके । उत्पद्यन्तेऽनन्ताः तद्वर्णास्तत्र जंतवः ॥  
मैथुनसहारूढो नवलक्ख हन्ति सुहमजीवानाम् । केवल्लिना प्रवृत्ता अद्वातव्याः संदाकालम् ॥  
स्त्रीयौनौ सम्भवन्ति द्वीन्द्रियास्तु ये जीवाः । एको वा द्वौ वा त्रयो वा लक्षपुत्रत्वं चोत्कृष्टम् ॥  
पुरुषेण सह गताया तेषा जीवाना भवति उद्ववणम् । वेणुकदृष्टान्तेन ततायसलागणाकारिण ॥  
पंचेन्द्रिया मनुष्या एकनरशुक्रनारीगर्भे । उत्कृष्ट नवलक्खा जायन्ते एकवेलायाम् ॥  
नवलक्ष्याणा मध्ये जायते एकस्य द्वयोर्वा समाप्तिः । शेषा पुनरेवमेव च विलयं जनन्ति तत्रैव ॥

णवलक्खाणं मज्जे जायइ इक्कस्स दोण्ह व समत्ती ।

सेसा पुण एमेव य विलयं वच्चंति तत्थेव ॥ ७ ॥ ”

तदेवं जीवोपमर्दहेतुत्वाद् न मांसभक्षणादिकमदुष्टमिति प्रयोगः ॥

आगममें भी मांस, मद्य और मैथुनको जीवोंकी उत्पत्तिका स्थान बताया है—“कच्चे, पक्के और अग्निमें पकाये हुए मांसकी प्रत्येक अवस्थाओंमें अनन्त निगोद जीवोंकी उत्पत्ति होती रहती है। मद्य, मधु, मांस और मक्खनमें मद्य, मधु, मांस और मक्खनके रंगके अनंत जीवोंकी उत्पत्ति होती है। केवली भगवानने मैथुनके सेवन करनेमें नौ लाख जीवोंका घात बताया है, इसमें सदा विश्वास करना चाहिये।” तथा “स्त्रियोंकी योनिमें दो इन्द्रिय जीव उत्पन्न होते हैं। इन जीवोंकी संख्या एक, दो, तीनसे लगा कर लाखों तक पहुंच जाती है। जिस समय पुरुष स्त्रीके साथ संभोग करता है, उस समय जैसे अग्निसे तपाई हुई लोहेकी सलाईको बांसकी नलीमें डालनेसे नलीमें रक्खे हुए तिल भस्म हो जाते हैं, वैसे ही पुरुषके संयोगसे योनिमें रहनेवाले सम्पूर्ण जीवोंका नाश हो जाता है।” अब रज और वीर्यसे उत्पन्न होनेवाले गर्भज पंचेन्द्रिय जीवोंकी संख्या कहते हैं—“पुरुष और स्त्रीके एक बार संयोग करनेपर स्त्रीके गर्भमें अधिकसे अधिक नौ लाख पंचेन्द्रिय जीव उत्पन्न होते हैं। इन नौ लाख जीवोंमें एक या दो जीव जीते हैं, बाकी सब जीव नष्ट हो जाते हैं।” इस प्रकार मांस, मैथुन आदिके सेवन करनेसे अनन्त जीवोंका नाश होता है, अतएव इनका सेवन करना दोष पूर्ण है।

अथवा भूतानां पिशाचप्रायाणामिषा प्रवृत्तिः । त एवात्र मांसभक्षणादौ प्रवर्तन्ते न पुनोर्विषाकिन इति श्रुत्वाः । तदेवं मांसभक्षणादेर्दुष्टतां स्पष्टीकृत्य यदुपदेश्यं तदाह । “निवृत्तिस्तु महाफलम्” । तुरयोक्तौ । “तुः स्याद भेदेऽवधारणे” इति वचनात् । ततश्चैतेभ्यो मांसभक्षणादिभ्यो निवृत्तिः प्रवर्गफलमदा न पुनः प्रवृत्तिरपीत्यर्थः । अतः नान्यत्रापि नान्यत्रापि

“वर्षे वर्षेऽश्वमेधेन यो यजेत शतं समाः ।

मांसानि च न खादेद् यस्तयोस्तुल्यं भवेत् फलम् ॥ १ ॥

एकरात्रं विषितस्यापि या गतिर्ब्रह्मचारिणः ।

न सा ऋतुसहस्रेण प्राप्तुं शक्या युधिष्ठिर” ॥ २ ॥

मद्यपाने तु कृतं सूत्रानुवादैः । तस्य सर्वविगर्हितत्वात् । तानेवं प्रकारान्थान् कथमिव बुधाभासास्तीर्थिका वेदितुमर्हन्तीति कृतं प्रसङ्गेन ॥

अथवा, मांस-भक्षण आदिमें मृत, पिशाचकी ही प्रवृत्ति होती है। मृत, पिशाच ही मांस खानेमें प्रवृत्त होते हैं, विषकी लोग नहीं। अतएव मांस आदिसे निवृत्त होना ही महान

है, कि घट पर रूप स्तंभ आदिकी अपेक्षासे सर्वथा अस्तित्व रूप न हो कर केवल अपने ही द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा विद्यमान है, पर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा वह सदा नास्ति रूप ही है। अतएव वस्तुके वस्तु स्व चतुष्टयकी अपेक्षा ही कथंचित् अस्ति रूप है, पर चतुष्टयकी अपेक्षा नहीं, इसी भावको स्पष्ट करनेके लिये 'स्यात्' (कथंचित्) शब्दका प्रयोग किया गया है। प्रत्येक वाक्यमें 'स्यात्' अथवा 'कथंचित्' शब्दके न रहनेपर भी बुद्धिमान लोग उसका अभिप्राय जान लेते हैं। कहा भी है, "जिस प्रकार अयोग्यवच्छेदक 'एव' शब्दके प्रयोग किये बिना बुद्धिमान प्रकरणसे अर्थ समझ लेते हैं, उसी तरह 'स्यात्' शब्दके प्रयोगके बिना भी बुद्धिमान अभिप्राय जान लेते हैं।" यह प्रथम मंग है।

स्यात्कथंचिद् नास्त्येव कुम्भादिः स्वद्रव्यादिभिरिव परद्रव्यादिभिरपि वस्तुनोऽसत्त्वानिष्टौ हि प्रतिनियतस्वरूपाभावाद् वस्तुप्रतिनियतिर्न स्यात् । न चास्तित्वैकान्तवादिभिरत्र नास्तित्वमसिद्धमिति वक्तव्यम् । कथंचित् तस्य वस्तुनि युक्तिसिद्धत्वात्, साधनवत् । न हि क्वचिद् अनित्यत्वादौ साध्ये सत्त्वादिसाधनस्यास्तित्वं विपक्षे नास्तित्वमन्तरेणोपपन्नम् । तस्य साधनत्वाभावप्रसङ्गात् । तस्माद् वस्तुनोऽस्तित्वं नास्तित्वेनाविनाभूतम्, नास्तित्वं च तेनेति । विवक्षावशाच्चानयोः प्रधानोपसर्जनभावः । एवमुच्यते भङ्गेष्वपि ज्ञेयम् । "अपितानर्पितसिद्धेः" इति वाचकवचनात् । इति द्वितीयः ॥

(२) घट आदि प्रत्येक वस्तु कथंचित् नास्ति रूप ही है। यदि पदार्थको स्व चतुष्टयकी तरह पर चतुष्टयसे भी अस्ति रूप माना जाय, तो पदार्थका कोई भी निश्चित स्वरूप सिद्ध नहीं हो सकता, अतएव एक वस्तुके दूसरे रूप हो जानेसे, वस्तुका कोई निश्चित स्वरूप नहीं रहना संकेगा। सर्वथा अस्तित्ववाद माननेवाले भी वस्तुमें नास्तित्व धर्मका प्रतिषेध नहीं करते। क्योंकि जिस प्रकार एक ही साधनमें किसी अपेक्षासे अस्तित्व और किसी अपेक्षासे नास्तित्व सिद्ध होता है, उसी प्रकार अस्ति रूप वस्तुमें कथंचित् नास्ति रूप भी युक्तिसे सिद्ध होता है। अनित्यत्व सिद्ध करनेके लिये सत्त्व साधनका अस्तित्व विपक्षमें नास्तित्व सिद्ध किये बिना (जहाँ अनित्य नहीं वहाँ सत्त्व नहीं) नहीं सिद्ध किया जा सकता। अन्यथा सत्त्व साधन अनित्यत्व साध्यकी सिद्धि नहीं कर सकता। क्योंकि जब तक विपक्षमें हेतुका अभाव सिद्ध नहीं किया जाय, उस समय तक हेतुसे साध्यकी सिद्धि नहीं हो सकती। अतएव अस्तित्व और नास्तित्व दोनोंको सापेक्ष मानने चाहिये, क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व एक दूसरेके बिना नहीं रहते। जिस समय अस्तित्व धर्मकी प्रधानता हो, उस समय वस्तुको अस्ति, और जब नास्ति धर्मकी प्रधानता हो, उस समय वस्तुको नास्ति कहना चाहिये। यही प्रधान और

गौणका भेद अन्य मंगोंमें भी समझना चाहिये। उमास्वाति वाचकने कहा भी है “ प्रधान और गौणकी अपेक्षासे पदार्थोंकी विवेचना होती है। ” यह दूसरा मंग है।

द्वितीयः स्पष्ट एव । द्वाभ्यामास्तित्वनास्तित्वधर्माभ्यां युगपत्प्रधानतयार्पिताभ्याम् एकस्य वस्तुनोऽभिधित्सायां तादृशस्य शब्दस्यासम्भवाद् अवक्तव्यं जीवादिवस्तु । तथाहि । सदसत्त्वगुणद्वयं युगपद् एकत्र सदित्यनेन वस्तुमशक्यम् । तस्यासत्त्वप्रतिपादाना-समर्थत्वात् । तथाऽसदित्यनेनापि । तस्य सत्त्वप्रत्यायनसामर्थ्याभावात् । न च पुष्पदन्ता-दिवत् साङ्केतिकमेकं पदं तद्वक्तुं समर्थम्, तस्यापि क्रमेणार्थद्वयप्रत्यायने सामर्थ्यो-पपत्तेः । शत्रुशानयोः संकेतितसच्छब्दवत् । अतएव द्वन्द्वकर्मधारयवृत्त्योर्वाक्यस्य च न तद्वाचकत्वम् । इति सकलवाचकरहितत्वाद् अवक्तव्यं वस्तु युगपत्सत्त्वासत्त्वाभ्यां प्रधानभावापि ताभ्यामाक्रान्तं व्यवतिष्ठते । न च सर्वथाऽवक्तव्यम् । अवक्तव्यशब्दे-नाप्यनभिधेयत्वमसङ्गात् । इति चतुर्थः । शेषास्त्रयः सुगमाभिप्रायाः ॥

( ३-७ ) जब हम क्रमसे वस्तुको स्वरूपकी अपेक्षा अस्ति, और पर रूपकी अपेक्षासे नास्ति कहते हैं, उस समय वस्तुका अस्तित्नास्तिरूपसे ज्ञान होता है। यह स्याद-स्तित्नास्ति नामका तीसरा मंग है। ( ४ ) हम वस्तुके अस्ति और नास्ति धर्मको एक साथ नहीं कह सकते। जिस समय जीवको सत् कहते हैं, उस समय असत्, और जिस समय असत् कहते हैं, उस समय सत् नहीं कह सकते। क्योंकि अस्ति और नास्ति दोनों परस्पर विरुद्ध हैं। शंका—जिस प्रकार चन्द्र और सूर्य दोनों वस्तुओंका ज्ञान ‘पुष्पदन्त’ शब्दसे हो जाता है, उसी तरह अस्ति और नास्ति दोनोंका एक साथ ज्ञान किसी एक सांकेतिक शब्दसे मानना चाहिये। समाधान—पहले तो कोई ऐसा शब्द नहीं, जिससे अस्ति और नास्ति दोनों व्यक्त करनेवाला शब्द माना जा सके। यदि दोनों धर्मोंको अलग-अलग करके एक शब्द मान-देश कहते हैं। प्रत्येक वस्तुमें अनंत धर्म मौजूद हैं। इन धर्मोंका एक साथ और क्रम क्रम-शः शब्दोंद्वारा प्रतिपादन किया जाता है। जिस समय वस्तुमें काल आदिकी अपेक्षा अमिन्न रूपसे अतएवाले सम्पूर्ण धर्म और धर्मियोंमें अमेद भावकी प्रधानता रख कर, अथवा काल आदिसे ज्ञान नहीं और धर्मोंमें अमेदका उपचार मान कर सम्पूर्ण धर्म और धर्मियोंका एक साथ कथन किया एक शब्दसे उस समय सकलदेश होता है। सकलदेशसे काल आदिकी अमेद दृष्टि अथवा होनेसे कथंचित् अपेक्षा वस्तुके सम्पूर्ण धर्मोंका एक साथ ज्ञान होता है। जैसे अनेक गुणोंके पदार्थको अवक्तव्य कहते हैं, इस लिये गुणोंको छोड़ कर द्रव्य कोई भिन्न पदार्थ नहीं है। अतएव अवक्तव्य ही मानना वाचक शब्दके बिना नहीं हो सकता। अतएव अस्तित्व आदि अनेक गुणोंके वस्तुको स्वरूपकी अपेक्षाका निरंश रूप समस्तपनेसे अमेदवृत्ति ( द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षा सम्पूर्ण रूपसे विवेचना करना चाहें अमेदोपचार ( पर्यायार्थिक नयसे समस्त धर्मोंके परस्पर भिन्न होनेपर भी

( ४ ) स्यादवक्तव्य जीवः—जीव कथंचित् अवक्तव्य ही है । इस भंगमें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दोनों नयोंकी अप्रधानता है । ऊपर कहा चुका है, कि जिस समय वस्तुका स्वरूप एक नयकी अपेक्षा कहा जाता है, उस समय दूसरा नय सर्वथा निरपेक्ष नहीं रहता । किन्तु जिस नयकी जहां विवक्षा होती है, वह नय वहां प्रधान होता है, और जिस नयकी जहां विवक्षा नहीं होती, वह नय वहां गौण होता है । प्रथम भंगमें जीवके अस्तित्वकी मुख्यता है, दूसरे भंगमें नास्तित्व धर्मकी मुख्यता है । अस्तित्व और नास्तित्व दोनों धर्मोंकी मुख्यतासे जीवका एक साथ कथन करना संभव नहीं है, क्योंकि एक शब्दसे अनेक गुणोंका निरूपण नहीं हो सकता । इस लिये एक साथ अस्तित्व और नास्तित्व दोनों धर्मोंकी अपेक्षासे जीव कथंचित् अवक्तव्य ही है । ( ५ ) स्यादस्ति च अवक्तव्यश्च जीवः—जीव कथंचित् अस्ति रूप और अवक्तव्य रूप है । इस नयमें द्रव्यार्थिक नयकी प्रधानता, और द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिककी अप्रधानता है । किंचित् द्रव्यार्थ अथवा पर्यायार्थ विशेषके आश्रयसे जीव अस्ति स्वरूप है, तथा द्रव्य सामान्य और पर्याय सामान्य अथवा द्रव्य विशेष और पर्यायविशेषकी एक साथ अभिन्न विवक्षासे जीव अवक्तव्य स्वरूप है । जैसे जीवत्व अथवा मनुष्यत्वकी अपेक्षासे आत्मा अस्तित्व स्वरूप है, तथा द्रव्य सामान्य और पर्याय सामान्यकी अपेक्षा वस्तुके भाव और अवस्तुके अभावके एक साथ अमेदकी अपेक्षा आत्मा अवक्तव्य है । ( ६ ) स्यान्नास्ति च अवक्तव्यश्च जीवः—जीव कथंचित् नास्ति और अवक्तव्य रूप है । इस भंगमें पर्यायार्थिक नयकी प्रधानता, और द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दोनोंकी अप्रधानता है । जीव पर्यायकी अपेक्षासे नास्ति रूप है, तथा अस्तित्व और नास्तित्व दोनों धर्मोंकी एक साथ अमेद विवक्षासे अवक्तव्य स्वरूप है । ( ७ ) स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यश्च जीवः—जीव कथंचित् अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य रूप है । जीव द्रव्यकी अपेक्षा अस्ति पर्यायकी अपेक्षा नास्ति और द्रव्य-पर्याय दोनोंकी एक साथ अपेक्षासे अवक्तव्य रूप है । इस भंगमें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दोनोंकी प्रधानता और अप्रधानता है ।

अनन्तरं भगवद्दर्शितस्यानेकान्तात्मनो वस्तुनां बुधरूपवेद्यत्वमुक्तम् । अनेकान्तात्मकत्वं च सप्तभङ्गीप्ररूपणेन सुखोन्नये स्यादिति सापि निरूपिता । तस्यां च विरुद्धधर्माध्यासितं वस्तु पश्यन्त एकान्तवादिनोऽबुधरूपा विरोधमुद्भावयन्ति तेषां प्रमाणमार्गात् च्यवनमाह—

जिन भगवानके प्रतिपादित किये हुए अनेकान्तवादको विज्ञ पंडित लोग ही समझ सकते हैं, यह कहा चुका है । यह अनेकान्तवाद सप्तभंगी रूप है । परन्तु एकान्तवादी सप्तभंगीवादमें अस्ति, नास्ति विरुद्ध धर्मोंको देख कर दोष दिखाते हैं । ये एकान्तवादी सन्मार्गसे च्युत होते हैं—

उपाधिभेदोपहितं विरुद्धं नार्थेष्वसत्त्वं सदवाच्यते च ।

इत्यप्रबुध्यैव विरोधभीता जडास्तदेकान्तहताः पतन्ति ॥ २४ ॥

श्लोकार्थ—प्रत्येक पदार्थमें अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्तव्य रूप परस्पर विरुद्ध धर्मोंको किसी अपेक्षा ( उपाधि ) से ही प्रतिपादित किया गया है । विरोधसे भयभीत हुए एकान्तवादी मूर्ख लोग इस सिद्धांतको न समझ कर न्याय मार्गसे च्युत होते हैं ।

अर्थेषु पदार्थेषु चेतनाचेतनेषु, असत्त्वं नास्तित्वं न विरुद्धं न विरोधावरुद्धम् । अस्तित्वेन सह विरोधं नानुभवतीत्यर्थः । न केवलमसत्त्वं न विरुद्धम् किंतु सदवाच्यते च । सच्चावाच्यं च सदवाच्ये, तयोर्भावौ सदवाच्यते । अस्तित्वावक्तव्यत्वे इत्यर्थः । ते अपि न विरुद्धे । तथाहि । अस्तित्वं नास्तित्वेन सह न विरुध्यते । अवक्तव्यत्वमपि विधिनिषेधात्मकमन्योन्यं न विरुध्यते । अथवा अवक्तव्यत्वं वक्तव्यत्वेन साकं न विरोधमुद्ग्रहति । अनेन च नास्तित्वास्तित्वावक्तव्यत्वलक्षणभङ्गत्रयेण सकल-सप्तभङ्ग्या निर्विरोधता उपलक्षिता । अभीषामेव त्रयाणां मुख्यत्वाच्छेषभङ्गानां च संयोगजत्वेनाभीष्वेवान्तर्भावोदिति ॥

व्याख्यार्थ—जिस तरह चेतन और अचेतन पदार्थोंमें अस्तित्व और नास्तित्वमें परस्पर कोई विरोध नहीं, उसी तरह विधि और निषेध रूप अवक्तव्यका भी अस्तित्व और नास्तित्वसे विरोध नहीं है । अथवा, अवक्तव्यका वक्तव्यके साथ कोई विरोध नहीं, इस लिये अवक्तव्यका अस्तित्व और नास्तित्वसे भी विरोध नहीं है । अतएव अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्तव्य इन तीन मूल धर्मोंमें परस्पर विरोध न होनेसे सम्पूर्ण सप्तभंगीमें भी कोई विरोध नहीं आता । क्योंकि आदिके तीन भंग ही मुख्य भंग हैं, शेष भंग इन्हीं तीनोंके संयोगसे बनते हैं, अतएव उनका इन्हींमें अंतर्भाव हो जाता है ।

नन्वेते धर्माः परस्परं विरुद्धाः तत्कथमेकत्र वस्तुन्येषां समावेशः संभवति इति विशेषणद्वारेण हेतुमाह उपाधिभेदोपहितम् इति । उपाधयोज्वच्छेदका अंशप्र-काराः तेषां भेदो नानात्वम्, तेनोपहितमर्पितम् । असत्त्वस्य विशेषणमेतत् । उपाधि-भेदोपहितं सदर्थेष्वसत्त्वं न विरुद्धम् । सदवाच्यतयोश्च वचनभेदं कृत्वा योजनीयम् । उपाधिभेदोपहिते सती सदवाच्यते अपि न विरुद्धे ॥

शंका—अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्तव्य परस्पर विरुद्ध हैं, अतएव ये किसी वस्तुमें एक साथ नहीं रह सकते । समाधान—वास्तवमें अस्तित्व आदिमें विरोध नहीं है, क्योंकि अस्तित्व आदि किसी अपेक्षासे स्वीकार किये गये हैं । पदार्थोंमें अस्तित्व, नास्तित्व आदि अनेक धर्म विद्यमान हैं । जिस समय हम पदार्थोंमें अस्तित्व धर्म सिद्ध करते हैं, उस समय अस्तित्व धर्मकी प्रधानता और अन्य धर्मोंकी गौणता रहती है । अतएव अस्तित्व और

नास्तित्व धर्ममें परस्पर विरोध नहीं है। इसी तरह अस्तित्व और अवक्तव्य भी अपेक्षाके भेदसे माने गये हैं। इस लिये इनमें विरोध नहीं आता।

अयमभिप्रायः। परस्परपरिहारण ये वर्तते तयोः शीतोष्णवत् सहानवस्थान-  
लक्षणो विरोधः। न चात्रैवम्। सत्त्वासत्त्वयोरितरेतरमविष्वग्भावेन वर्तनात्। न  
हि घटादौ सत्त्वमसत्त्वं परिहृत्य वर्तते। पररूपेणापि सत्त्वप्रसङ्गात्। तथा च तद्व्यति-  
रिक्तार्थान्तराणां नैरर्थक्यम्। तेनैव त्रिशुवनार्थसाध्यार्थक्रियाणां सिद्धेः। न चासत्त्वं  
सत्त्वं परिहृत्य वर्तते। स्वरूपेणाप्यसत्त्वप्राप्तेः। तथा च निरुपाख्यत्वात् सर्वशून्य-  
तेति। तदा हि विरोधः स्याद् यद्येकोपाधिकं सत्त्वमसत्त्वं च स्यात्। न चैवम्।  
यतो न हि येनैवांशेन सत्त्वं तेनैवासत्त्वमपि। किं त्वन्योपाधिकं सत्त्वम्, अन्योपाधिकं  
पुनरसत्त्वम्। स्वरूपेण हि सत्त्वं पररूपेण चासत्त्वम् ॥

जिस प्रकार शीत और उष्ण एक दूसरेके विरोधी होनेसे एक साथ नहीं रहते, उस प्रकार सत्व और असत्व में परस्पर विरोध नहीं देखा जाता। सत्व और असत्व एक साथ अभेद भावसे रहते हैं। घट आदि पदार्थोंमें सत्व असत्वको हटा कर नहीं रहता। यदि सत्व असत्वको हटा कर रहे, तो पटकी अपेक्षा भी घटको घट मानना चाहिये। अतएव घटके अतिरिक्त दूसरे पदार्थोंको स्वीकार करना बिल्कुल निरर्थक होगा, क्योंकि एक घटको तानों लोकोंके संपूर्ण पदार्थ स्वरूप मान कर उसीसे सम्पूर्ण प्रयोजन सिद्ध हो जाया करेगा। इसी तरह असत्व भी सत्वको छोड़ कर नहीं रह सकता। यदि सत्वके बिना असत्व रहे, तो असत्व भी अपने स्वरूपसे सत्व नहीं कहा जा सकता। अतएव सम्पूर्ण वस्तुओंके स्वभाव नष्ट होनेसे सब पदार्थोंको शून्य मानना पड़ेगा। तथा यदि हम लोग जिस अपेक्षासे सत्व मानते हैं, उसी अपेक्षासे असत्व मानें, तो सप्तमंगीवादमें विरोध आ सकता है। परन्तु हम लोग जिस अपेक्षासे सत्व मानते हैं, उसी अपेक्षासे असत्व नहीं मानते। किन्तु प्रत्येक वस्तु स्वरूपकी अपेक्षा सत्व, और पर रूपकी अपेक्षा असत्व है।

दृष्टं ह्येकस्मिन्नेव चित्रपटावयविनि अन्योपाधिकं तु नीलत्वम्, अन्योपाधिका-  
श्रेतरे वर्णाः। नीलत्वं हि नीलीरागाद्युपाधिकम्, वर्णान्तराणि च तत्तद्रङ्गनद्रव्योपा-  
धिकानि। एवं मेचकत्वेऽपि तत्तद्रङ्गपुण्ड्रलोपाधिकं वैचित्र्यमवसेयम्। न चैभिर्दृ-  
ष्टतैः सत्त्वासत्त्वयोर्भिन्नदेशत्वप्राप्तिः। चित्रपटावयविनि एकत्वात्। तत्रापि भिन्न-  
देशत्वात्सिद्धेः। कथंचित्पक्षस्तु दृष्टान्ते दाष्टान्तिके च स्याद्दादिनां न दुर्लभः।  
एवमप्यपरितोषश्चेद् आयुष्मतः, तर्ह्येकस्यैव पुंसस्तत्तदुपाधिभेदात् पितृत्वपुत्रत्वपाठ-  
लत्वभागिनेयत्वपितृच्यत्वभ्रातृच्यत्वादिधर्माणां परस्परविरुद्धानामपि प्रसिद्धिदर्शनात्  
किं वाच्यम्। एवमवक्तव्यत्वादयोऽपि वाच्या इति ॥

इसी प्रकार एक चित्रपट ( अनेक रंगोंसे रंगा हुआ वस्त्र ) में जो नीला रंग दीख पड़ता है, वह दूसरी वस्तुके संबंधसे होता है, और दूसरे रंग अपनी जुदी जुदी सामग्रियोंसे होते हैं । मेचक रत्नमें भी इसी प्रकार मिला मिला वर्णके पुद्गलोंकी अपेक्षा विचित्रता पायी जाती है । यदि कहो, कि चित्रपट और मेचकके दृष्टान्तसे सत्व और असत्त्वका मिला मिला स्थानोंमें रहना सिद्ध होता है, तो यह ठीक नहीं । क्योंकि चित्रपट और मेचक रत्न अनेक रंगोंके आश्रित हो कर भी स्वयं अखंड हैं, अतएव मिला मिला रंगोंका एक ही आधार माना जाता है । अतएव जिस प्रकार स्याद्वादियोंके मतमें मिला मिला रंग और उनके आधार भूत वस्त्र परस्पर कथंचित् मिला और कथंचित् अमिला हैं, उसी प्रकार सत्व और असत्त्वके आश्रित पदार्थ भी परस्पर कथंचित् मिला और कथंचित् अमिला हैं । अतएव जिस प्रकार एक ही पुरुषमें मिला मिला अपेक्षाओंसे पिता, पुत्र, मामा, भानजा, चाचा, मतीना आदि परस्पर विरुद्ध धर्म मौजूद रहते हैं, उसी तरह एक ही वस्तुमें अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्तव्य धर्म विद्यमान हैं ।

उक्तप्रकारेण उपाधिभेदेन वास्तवं विरोधाभावमप्रबुध्यैवाज्ञात्वैव । एवकारोऽवधारणे । स च तेषां सम्यग्ज्ञानस्याभाव एव न पुनर्लेशतोऽपि भाव इति व्यनक्ति । ततस्ते विरोधभीताः सत्त्वासत्त्वादिधर्माणां बहिर्मुखश्रेष्ठ्युप्या संभावितो वा विरोधः सहानवस्थानादिः, तस्माद् भीतास्त्वस्तमानसाः । अत एव जडाः तात्त्विकभयहेतोरभावोऽपि तथाविधपशुवद् भीरुत्वान्मूर्खाः परवादिनः । तदेकान्तहताः तेषां सत्त्वादिधर्माणां य एकान्त इतरधर्मनिषेधेन स्वाभिप्रेतधर्मव्यवस्थापननिश्चयस्तेन हता इव हताः पतन्ति स्वलन्ति पतितान् च सन्तस्ते न्यायमार्गाक्रमणे न समर्थाः, न्यायमार्गाध्वनीनानां च सर्वेषामप्याक्रमणीयतां यान्तीति भावः । यद्वा पतन्तीति प्रमाणमार्गतः च्यवन्ते । लोके हि सन्मार्गच्युतः पतित इति परिभाष्यते । अथवा यथा वज्रादिप्रहारेण हतः पतितो मूर्च्छामतुच्छामासाद्य निरुद्धवाक्प्रसरो भवति, एवं तेऽपि वादिनः स्वाभिप्रेतैकान्तवादेन युक्तिसरणीमननुसरता वज्राशनिप्रायेण निहताः सन्तः स्याद्वादिनां पुरतोऽकिञ्चित्करा वाक्प्रात्रमपि नोच्चारयितुमीच्छत इति ॥

इस प्रकार सप्तमंगीवादमें नाना अपेक्षाकृत विरोधाभावको न समझ कर, अस्तित्व और नास्तित्व धर्मोंमें स्थूल रूपसे दिखाई देनेवाले विरोधसे भयभीत हो कर, अस्तित्व आदि धर्मोंमें नास्तित्व आदि धर्मोंका निषेध करके अपने मतको स्थापित करनेके लिये एकान्त पक्षका अवलम्बन लेनेवाले युक्ति मार्गका अनुसरण करनेमें असमर्थ मूर्ख एकान्तवादी एकान्तवादके वज्रप्रहारसे स्याद्वादियोंके समक्ष निस्तेज हो कर न्याय-मार्गसे च्युत हो कर अवाक् हो जाते हैं ।



अत्र च विरोधस्योपलक्षणत्वात् वैयधिकरण्यम् अनवस्था संकरः व्यतिकरः संशयः अप्रतिपत्तिः विषयव्यवस्थाहानिरित्येतेऽपि परोद्भाविता दोषा अभ्यूहाः । तथाहि । सामान्यविशेषात्मकं वस्तु इत्युपन्यस्ते परे उपाख्यारो भवन्ति । यथा सामान्यविशेषयोर्विधिप्रतिषेधरूपयोर्विरुद्धधर्मयोरैकत्राभिन्नं वस्तुनि असंभवात् शीतोष्णवदिति विरोधः । न हि यदेव विधेरधिकरणं तदेव प्रतिषेधस्याधिकरणं भवितुमर्हति, एकरूपतापत्तेः, ततो वैयधिकरण्यमपि भवति । अपरं च येनात्मना सामान्यस्याधिकरणं येन च विशेषस्य तावप्यात्मानौ एकेनैव स्वभावेनाधिकरोति द्वाभ्यां वा स्वभावाभ्याम् ? एकेनैव चेत् तत्र पूर्ववद् विरोधः । द्वाभ्यां वा स्वभावाभ्यां सामान्यविशेषाख्यं स्वभावद्वयमधिकरोति तदानवस्था, तावपि स्वभावान्तराभ्याम् तावपि स्वभावान्तराभ्यामिति । येनात्मना सामान्यस्याधिकरणं तेन सामान्यस्य विशेषस्य च, येन च विशेषस्याधिकरणं तेन विशेषस्य सामान्यस्य चेति सङ्करदोषः । येन स्वभावेन सामान्यं तेन विशेषः, येन विशेषस्तेन सामान्यमिति व्यतिकरः । ततश्च वस्तुनोऽसाधारणाकारेण निश्चेतुमशक्तेः संशयः । ततश्चाप्रतिपत्तिः । ततश्च प्रमाणविषयव्यवस्थाहानिरिति ॥

शंका—सप्तमंगीवादमें विरोध, वैयधिकरण्य, अनवस्था, संकर, व्यतिकर, संशय, अप्रतिपत्ति और विषयव्यवस्थाहानि ये आठ दोष आते हैं । ( १ ) जिस प्रकार शीत और उष्णमें विरोध है, उसी प्रकार अस्तित्व और नास्तित्वमें परस्पर विरोध है । इस लिये जहाँ पदार्थका अस्तित्व गुण है, वहाँ उस पदार्थका नास्तित्व गुण नहीं रह सकता, और जहाँ पदार्थका नास्तित्व है, वहाँ उसका अस्तित्व नहीं रह सकता । अतएव अस्तित्व और नास्तित्वको एक ही पदार्थमें स्वीकार करनेसे सप्तमंगीमें विरोध आता है । ( २ ) अस्तित्व और नास्तित्वके परस्पर विरुद्ध होनेसे अस्तित्वका अधिकरण नास्तित्वका, और नास्तित्वका अधिकरण अस्तित्वका अधिकरण नहीं कहा जा सकता ! अतएव अस्तित्व और नास्तित्वका अलग अलग अधिकरण होनेसे सप्तमंगीमें वैयधिकरण्य दोष आता है । ( ३ ) जिस प्रकार प्रत्येक पदार्थमें अस्तित्व और नास्तित्व धर्म रहते हैं, उसी तरह 'अस्तित्व' और 'नास्तित्व' में भी अस्तित्व और नास्तित्व मानने चाहिये । इस लिये अस्तित्व और नास्तित्वमें अनेक अस्तित्व और नास्तित्व माननेसे सप्तमंगीमें अनवस्था दोष आता है । ( ४ ) स्याद्वादिदोषके मतमें अस्तित्व और

१ विभिन्नाधिकरणवृत्तित्वम् । २ अप्रामाणिकपदार्थपरम्परापरिकल्पनाविभ्रान्त्यभावद्वानवस्था ।  
३ येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वस्यापि प्रसङ्गः । येन रूपेण चासत्त्वं तेन रूपेण सत्त्वस्यापि प्रसङ्ग इति संकरः । "सर्वेषां युगपद्व्याप्तिस्त्वरः" इत्यभिधानात् । ४ येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वमेव स्यात् इति सत्त्वं । येन रूपेण चासत्त्वं तेन सत्त्वमेव स्यात्सत्त्वसत्त्वम् इति व्यतिकरः । "परस्परविषयनामन व्यतिकरः" इति वचनात् । सप्तमंगीतरंगिण्या पृ. ८२ ।

नास्तित्व एक जगह रहते हैं । इस लिये अस्तित्वके अधिकरणमें अस्तित्व और नास्तित्वके रहनेसे, और नास्तित्वके अधिकरणमें नास्तित्व और अस्तित्वके रहनेसे स्याद्वादमें संकर दोष आता है । ( ५ ) अस्तित्व और नास्तित्वके एक साथ रहनेसे अस्तित्व रूपसे नास्तित्व, और नास्तित्व रूपसे अस्तित्व माननेसे स्याद्वादमें व्यतिकर दोष आता है । ( ६ ) वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व धर्मोंमें किसी धर्मका ठीक निश्चय न होनेसे स्याद्वादमें संशय दोष आता है । जिस प्रकार एक वस्तुमें सीप और चादीका निश्चय रूप ज्ञान न होनेसे संशय उत्पन्न होता है, उसी तरह स्याद्वादमें अस्तित्व, नास्तित्व आदि विरोधी धर्मोंका निश्चय न होनेसे संशय उत्पन्न होता है । ( ७ ) संशय होनेसे वस्तुका ठीक ठीक ज्ञान नहीं हो सकता, अतएव स्याद्वादमें अप्रतिपत्ति दोष आता है । ( ८ ) तथा वस्तुका यथार्थ ज्ञान न होनेसे वस्तुकी व्यवस्था नहीं बनती, अतएव स्याद्वादमें विषयव्यवस्थाहानि (अभाव) दोष आता है ।

एते च दोषाः स्याद्वादस्य जात्यन्तरत्वाद् निरवकाशा एव । अतः स्याद्वादम-  
र्षवेदिभिरुद्धरणीयास्तत्तदुपपत्तिभिरिति । स्वतन्त्रतया निरपेक्षयोरेव सामान्यविशेष-  
योर्विधिप्रतिषेधरूपयोस्तेषामवकाशात् । अथवा विरोधशब्दोऽत्र दोषवाची । यथा  
विरुद्धमाचरतीति दुष्टमित्यर्थः । ततश्च विरोधेभ्यो विरोधवैयधिकरण्यादिदोषेभ्यो  
भीता इति व्याख्येयम् । एवं च सामान्यशब्देन सर्वा अपि दोषव्यक्तयः संगृहीता  
भवन्ति ॥ इति काव्यार्थः ॥ २४ ॥

समाधान—(१) स्याद्वादियोंके मतमें एक वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्वका कथन अपेक्षा विशेषको ले कर किया गया है, इस लिये शीत और उष्ण स्पर्शकी तरह अस्तित्व और नास्तित्वमें विरोध नहीं कहा जा सकता । प्रत्येक पदार्थमें अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा अस्तित्व, और दूसरे द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा नास्तित्व माना गया है, अतएव अस्तित्व और नास्तित्व दोनोंको एक जगह एक ही समयमें नहीं माननेसे स्याद्वादमें विरोध नामक दोष नहीं आ सकता । बध्यघातक, सहानवस्थान और प्रतिबंध्य-प्रतिबंधकके भेदसे विरोध तीन प्रकारका होता है । सर्प और नकुलमें, जल और अग्निमें बध्यघातक विरोध है, क्योंकि यह विरोध एक कालमें बध्य और घातक दो पदार्थोंके संगोगसे होता है । भिन्न भिन्न समयमें होनेवाले दो पदार्थोंमें सहानवस्थान विरोध होता है । जैसे आमके हरेपन और पीलेपनमें सहानवस्थान विरोध है, क्योंकि आमका हरापन और पीलापन भिन्न भिन्न समयमें होता है । जिस समय आममें हरापन रहता है, उस समय पीलापन, और जिस समय पीलापन रहता है उस समय हरापन नहीं रहता है । चन्द्रकान्त मणि और दाहमें परस्पर प्रतिबंध्य-प्रतिबन्धक विरोध है । क्योंकि दाहके प्रतिबन्ध करनेवाले चन्द्रकान्त मणिके रहते हुए अग्निसे दाह उत्पन्न नहीं होती । स्याद्वादियोंके मतमें ये तीनों विरोध नहीं आते । स्याद्वादी लोग अस्तित्व और नास्तित्वकी एक समयके लिये भी एक पदार्थमें स्थिति स्वीकार नहीं करते,

इस लिये स्याद्वादमें शीत और उष्णकी तरह बध्यघातक विरोध नहीं कहा जा सकता । आमके हरेपन और पीलेपनकी तरह अस्तित्व और नास्तित्व पूर्व और उत्तर कालमें नहीं रहते, इस लिये यहां सहानवस्थान विरोधका लक्षण भी नहीं घटता । तथा दाह और चन्द्रकान्त मणिकी तरह अस्तित्व और नास्तित्वमें प्रतिबंध्य-प्रतिबंधक विरोध भी नहीं है । क्योंकि जिस समय जीवमें अस्तित्व धर्म है, उसी समय जीवमें पर द्रव्य आदिकी अपेक्षा नास्तित्व धर्म भी मौजूद है । इसी तरह जिस समय जीवमें पर द्रव्य आदिकी अपेक्षा नास्तित्व धर्म है, उसी समय द्रव्य आदिकी अपेक्षा अस्तित्व धर्म मौजूद है । अतएव स्याद्वादमें विरोध नहीं आ सकता । इस लिये जैसे एक वृक्षमें चंचलता और स्थिरता, एक घटमें लाल और कालापन आदि विरोधी धर्मोंके रहते हुए भी विरोध नहीं कहा जाता, उसी तरह एक वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्वके रहनेसे विरोध नहीं कह सकते । ( २ ) अस्तित्व और नास्तित्वमें विरोध न रहनेसे अस्तित्व और नास्तित्वका अधिकरण भी जुदा जुदा नहीं रहता, इस लिये स्याद्वादमें वैयधिकरण्य दोष भी नहीं आता । ( ३ ) प्रत्येक वस्तुमें अनेक धर्म प्रमाणसे सिद्ध होते हैं । जैसे माता पिताकी परम्परा प्रमाणसे सिद्ध है, उसी तरह सप्तमंग भी प्रमाणसे सिद्ध हैं । अतएव केवल कल्पनाके अनन्त होनेसे स्याद्वादमें अनवस्था दोष नहीं आ सकता । तथा जिस प्रकार घटत्व धर्ममें घटत्वत्व धर्मकी कल्पना नहीं की जा सकती, उसी तरह अस्तित्व आदिमें भी दूसरे अस्तित्व आदिकी कल्पना नहीं कर सकते । ( ४-५ ) अस्तित्व और नास्तित्वके अविरोधी सिद्ध होनेपर अस्ति रूपको नास्ति नहीं कह सकते, इस लिये संकर; तथा अस्तिको नास्ति, और नास्तिको अस्ति नहीं कह सकते, इस लिये व्यतिकर दोष नहीं आते । क्योंकि वस्तु स्व चतुष्टयसे अस्ति रूप, और पर चतुष्टयसे नास्ति रूप है । ( ६ ) अनेक धर्मोंके अनिश्चित ज्ञानको संशय कहते हैं । यह अस्ति है, या नास्ति, यह संशय है । परन्तु वस्तुमें अपेक्षा भेदसे अस्तित्व और नास्तित्वके प्रतिपादन करनेमें संशय नहीं कहा जा सकता । स्याद्वादमें वस्तु अस्ति है, और नास्ति भी है, इस लिये स्याद्वादमें दोनो धर्मोंका निश्चय होता है । ( ७-८ ) संशय नहीं होनेसे निश्चित ज्ञानका अभाव न होनेके कारण अप्रतिपत्ति, और अप्रतिपत्ति ( निश्चित ज्ञानका अभाव ) न होनेसे स्याद्वादमें वस्तु व्यवस्थाका अभाव भी नहीं कहा जा सकता । अतएव ' साधर्म्यकी तरह अस्तित्व धर्मका नास्तित्व धर्मके साथ अविनाभाव संबंध है, विशेषण होनेसे । ' जैसे साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभावी है, वैसे ही अस्तित्व नास्तित्वका अविनाभावी है । इसी तरह ' वैधर्म्यकी तरह नास्तित्व धर्म अस्तित्वके विना नहीं रह सकता ' । अतएव अस्तित्व और नास्तित्वके अविनाभावी होनेसे स्याद्वादियोंके मतमें उक्त विरोध आदि दोष नहीं आ सकते । जो एकान्तवादी लोग अस्तित्व, नास्तित्व और सामान्य, विशेषको पर पर निरपेक्ष मानते हैं, उन्हींके मतमें ये दूषण दिये जा सकते हैं । श्लोकमें ' विरोध ' शब्दका अर्थ दोष करना चाहिये । इस लिये ' विरोध ' शब्दसे वैयधिकरण्य, अनवस्था आदि सम्पूर्ण दोषोंका ग्रहण हो जाता है । यह श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—प्रत्येक वस्तुमें अनंत धर्म मौजूद हैं । प्रत्येक वस्तु अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा सत् रूप, और दूसरे द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा असत् रूप है । वस्तुके अस्तित्व और नास्तित्व धर्मोंका एक साथ कथन नहीं किया जा सकता, इस लिये प्रत्येक वस्तु किसी अपेक्षासे अवक्तव्य भी है । किसी वस्तुमें अविरोध भावसे अस्तित्व और नास्तित्वकी कल्पना करनेको सप्तमंगी कहते हैं ( प्रश्नवशादेकस्मिन् वस्तुनि अविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तमंगी ) । वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व परस्पर विरुद्ध धर्मोंकी कल्पना किसी अपेक्षाको ले कर ही की जाती है । अतएव स्र द्रव्य आदिकी अपेक्षा वस्तु कथंचित् अस्ति है, और पर द्रव्य आदिकी अपेक्षा वस्तु कथंचित् नास्ति है । इसीलिये सप्तमंगीवादमें विरोध, वैयधिकरण्य, अनवस्था, संकर, व्यतिकर, संशय, अप्रतिपत्ति और अभाव नामक दोषोके लिये कोई अवकाश नहीं है । विरोध आदि दोषोके निराकरण करनेसे शांकरभाष्य और सर्वदर्शन संग्रहमें शंकर और माधव आचार्योंद्वारा प्रतिपादित विरोध, संशय आदि दोषोका भी परिहार हो जाता है । क्योंकि वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व धर्म भिन्न भिन्न अपेक्षाओंको ले कर ही माने गये हैं । कारण कि जिस अपेक्षासे वस्तु अस्ति है, उसी अपेक्षासे स्याद्वादियोंने वस्तुको नास्ति स्वीकार नहीं किया है ।

अनेकान्तवादस्य सर्वद्रव्यपर्यायव्यापित्वेऽपि मूलभेदापेक्षया चातुर्विध्या-  
भिधानद्वारेण भगवतस्तत्त्वामृतरसास्वादसौहित्यमुपवर्णयन्नाह—

अनेकान्तवाद सम्पूर्ण द्रव्य और पर्यायोंमें रहता है, परन्तु मुख्य भेदोंकी अपेक्षा स्यात् नित्य, स्यात् अनित्य; स्यात् सामान्य, स्यात् विशेष; स्यात् वाच्य, स्यात् अवाच्य, स्यात् सत्, स्यात् असत्के भेदसे अनेकान्तके चार भेद बताये गये हैं—

स्यान्नाशि नित्यं सदृशं विरूपं वाच्यं न वाच्यं सदसत्तदेव ।

विपश्चितां नाशं निपीततत्त्वसुधोद्गतोद्धारपरम्परेयम् ॥ २५ ॥

श्लोकार्थ—हे विद्वानो के शिरोमणि, आपने अनेकान्त रूपी अमृतको पीकर प्रत्येक वस्तुको कथंचित् अनित्य, कथंचित् नित्य; कथंचित् सामान्य, कथंचित् विशेष; कथंचित् वाच्य, कथंचित् अवाच्य; कथंचित् सत् और कथंचित् असत् प्रतिपादन किया है ।

स्यादित्यव्ययमनेकान्तद्योतकमष्टास्वपि पदेषु योज्यम् । तदेव अधिकृतमेवैकं वस्तु स्यात् कथञ्चिद् नाशि विनश्यनशीलमनित्यमित्यर्थः । स्यान्नित्यम् अविनाशिधर्मीत्यर्थः । एतावता नित्यानित्यलक्षणमेकं विधानम् । तथा स्यात् सदृशमनुवृत्तिहेतुसामान्यरूपम् । स्याद् विरूपं विविधरूपम् विसदृशपरिणामात्मकं व्यावृत्तिहेतुविशेषरूपमित्यर्थः । अनेन सामान्यविशेषरूपो द्वितीयः प्रकारः । तथा स्याद् वाच्यं वक्तव्यम् । स्याद् न

वाच्यमवक्तव्यमित्यर्थः । अत्र च समासेऽवाच्यमिति युक्तम्, तथाप्यवाच्यपदं योन्यादौ रूढमित्यसम्भ्यतापरिहारार्थं न वाच्यमित्यसमस्तं चकार स्तुतिकारः । एतेनाभिलाष्यानाभिलाष्यस्वरूपस्तृतीयो भेदः । तथा स्यात्सद् विद्यमानमस्तिरूपमित्यर्थः । स्याद् असत् तद्विलक्षणमिति । अनेन सदसदाख्या चतुर्थी विधा ॥

व्याख्यार्थ—‘स्यात्’ शब्द अनेकांतका सूचक है । उसे नित्य, अनित्य आदि आठों वचनोंके साथ लगाना चाहिये । ( १ ) प्रत्येक वस्तु विनाशी होनेके कारण कथंचित् अनित्य, और अविनाशी होनेके कारण कथंचित् नित्य है । ( २ ) प्रत्येक वस्तु सामान्य रूप होनेसे कथंचित् सामान्य, और विशेष रूप होनेसे कथंचित् विशेष है । ( ३ ) प्रत्येक पदार्थ वक्तव्य होनेसे कथंचित् वाच्य, और अवक्तव्य होनेसे कथंचित् अवाच्य है । लोकमें अवाच्य शब्द योनि आदिके अर्थमें प्रयुक्त होता है, अतएव स्तुतिकार हेमचन्द्र आचार्यने श्लोकमें ‘अवाच्य’ शब्द न कह कर ‘न वाच्यं’ पद प्रयोग किया है । ( ४ ) तथा प्रत्येक पदार्थ अस्ति रूप है, इस लिये कथंचित् ‘सत्’, और नास्ति रूप है, इस लिये कथंचित् असत् है ।

हे विपश्चितां नाथ संख्यावतां मुख्य इयमनन्तरोक्ता निपीततत्त्वसुधोद्धारपरम्परा । तत्रेति प्रकरणात् सामर्थ्याद्वा गम्यते । तत्त्वं यथावस्थितवस्तुस्वरूपपरिच्छेदः तदेव जरामरणापहारित्वाद् विबुधोपभोग्यत्वाद् मिथ्यात्वविषोर्भिन्निराकरिष्युत्वाद् आन्तराहादकारित्वाच्च सुधा पीयूषं तत्त्वसुधा । नितरामनन्यसामान्यतया पीता आस्वादिता या तत्त्वसुधा तस्या उद्गता प्रादुर्भूता तत्कारणिका उद्धारपरम्परा उद्धारश्रेणिरिवेत्यर्थः । यथा हि कश्चिदाकण्ठं पीयूषरसमापीय तदनुविधायिनीसुद्धारपरम्परां मुञ्चति, तथा भगवानपि जरामरणापहारि तत्त्वामृतं स्वैरभास्वाद्य तद्रसानुविधायिनीं प्रस्तुतानेकान्तवादभेदचतुष्टयीलक्षणासुद्धारपरम्परां / देशनामुखेनोद्गीर्णवानित्याश्रयः ॥

हे विद्वानोंके शिरोमणि, जिस प्रकार कोई मनुष्य अश्रुतका खूब अधिक पान करके पीछे से बार बार डकार लेता है, उसी प्रकार आपने जन्म और मरणके नाश करनेवाली, विद्वानोंके उपभोग्य, मिथ्यात्व-विषको निर्विष करनेवाली, और आल्हाद उत्पन्न करनेवाली तत्व-सुधाको असाधारण रूपसे पान करके अनेकान्तवादके चार मुख्य भेदोंकी उद्धार परम्पराको उपदेशके द्वारा प्रगट किया है ।

अथवा यैरेकान्तवादिभिर्मिथ्यात्वगरलभोजनमातृप्ति भक्षितं तेषां तत्तद्गहन-रूपा उद्धारप्रकाराः प्राक् प्रदर्शिताः । यैस्तु पचेलिमप्राचीनपुण्यभागभारानुग्रहीतैर्जगद्गुरु-वदनेन्दुनिःस्यन्दि तत्त्वामृतं मनोहृत्य पीतम्, तेषां विपश्चितां यथार्थवादविदुषां हे नाथ इयं पूर्वदलदर्शितोच्छेखत्रेखरा उद्धारपरम्परेति व्याख्येयम् । एते च चत्वारोऽपि

वादास्तेषु तेषु स्थानेषु प्रागेव चर्चिताः । तथाहि । ‘आदीपमाव्योम समस्वभावम्’ इति वृत्ते नित्यानित्यवादः प्रदर्शितः । ‘अनेकमेकात्मकमेव वाच्यम्’ इति कान्ये सामान्यविशेषवादः संसूचितः । सप्तमङ्ग्यामभिलाष्यानभिलाष्यवादः सदसद्वादश्च चर्चितः । इति न भूयः प्रयासः ॥ इति काव्यार्थः ॥ २५ ॥

अथवा, जिन एकान्तवादियोंने मिथ्यात्व रूपी विष-मोजनको खूब तृप्त हो कर मक्षण किया है, उनके वचन रूपी उद्गारोंका वर्णन कर चुके हैं । जिन पुण्यात्मा लोगोंने संसार-के स्वामी आपके मुख-चन्द्रसे झरते हुए अमृतका पान किया है, उन यथार्थवक्ता विद्वानोंके मुखसे अनेकांतवादके चार मुख्य भेदोंकी उद्गार-परम्परा प्रगट हुई है । इन चार वादोंमें ‘आदीपमाव्योम समस्वभावं’ श्लोकमें नित्यानित्यवाद, ‘अनेकमेकात्मकमेव वाच्यम्’ श्लोकमें सामान्य-विशेषवाद, तथा सप्तमंगीवादमें वाच्य-अवाच्य और सत्-असत् वादका वर्णन किया गया है । यह श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—स्याद्वादियोंके मतमें प्रत्येक वस्तु किसी अपेक्षासे नित्य-अनित्य, किसी अपेक्षासे वाच्य-अवाच्य, और किसी अपेक्षासे सत्-असत् है । इन चारो वादोंका स्याद्वादमें समावेश हो जाता है । अतएव प्रत्येक पदार्थको द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षा नित्य, सामान्य, अवाच्य और सत्, तथा पर्यायार्थिक नयसे अनित्य, विशेष, वाच्य और असत् मानना ही न्याय संगत है । वस्तुमें एकान्त रूपसे नित्य, अनित्य आदि धर्मोंके माननेसे विरोध आता है । अतएव प्रत्येक वस्तुको अनेकातात्मक मानना चाहिये ।

इदानीं नित्यानित्यपक्षयोः परस्परदूषणप्रकाशनबद्धलक्षतया वैरायमाणयोरित-  
रेतरौदीरितविविधहेतुहेतिसंनिपातसंजातविनिपातयोरयत्नसिद्धप्रतिपक्षप्रतिषेपस्य स-  
र्वोत्कर्षमाह—

एकान्त नित्य और एकांत अनित्यवादके माननेवाले एक दूसरेके दोष दिखा कर परस्पर लड़ते हैं, और एक दूसरेके सिद्धांतोंका खंडन करनेके लिये नाना प्रकारके हेतु रूपी शब्दोंके प्रहारसे गिर पड़ते हैं, अतएव प्रयत्नके बिना ही भगवानके ज्ञानकी सर्वोत्कृष्टता सिद्ध होती है—

य एव दोषाः किल नित्यवादे विनाशवादेऽपि समास्त एव ।

परस्परध्वंसिषु कण्टकेषु जयत्यघृण्यं जिनशासनं ते ॥ २६ ॥

श्लोकार्थ—जिस प्रकार वस्तुको सर्वथा नित्य माननेमें दोष आते हैं, वैसे ही वस्तुको सर्वथा अनित्य माननेमें भी दोष आते हैं । जैसे एक कण्टक दूसरे कण्टकको नाश करता है, वैसे ही नित्यवादी और अनित्यवादी परस्पर दूषणोंको दिखा कर एक दूसरेका निराकरण करते हैं, अतएव जिनेन्द्र भगवानका ज्ञान बिना परिश्रमके ही विजयी होता है ।

किलेति निश्चये । य एव नित्यवादे नित्यैकान्तवादे दोषा अनित्यैकान्तवादिभिः प्रसञ्जिताः क्रमयौगपद्याभ्यामर्थक्रियानुपपत्त्यादयः, त एव विनाशवादेऽपि क्षणिकैकान्तवादेऽपि समाः तुल्याः, नित्यैकान्तवादिभिः प्रसज्यमाना अन्यूनाधिकाः ॥

व्याख्यार्थ—यहां ' किल ' शब्द निश्चय अर्थमें है । ' नित्यवादियोंके मतमें क्रमसे अथवा एक साथ अर्थक्रिया नहीं हो सकती ' इस प्रकार जो अनित्यवादियोंने एकान्त नित्य पक्षमें दूषण दिये थे, वे सब दोष अनित्यवादियोंके पक्षमें भी आते हैं ।

तथाहि । नित्यवादी प्रमाणयति । सर्वं नित्यं सत्त्वात् । क्षणिके सदसत्कालयोरर्थक्रियाविरोधात् तल्लक्षणं सत्त्वं नावस्थां वध्नातीति ततो निवर्तमानमनन्यशरणतया नित्यत्वेऽवतिष्ठते । तथाहि । क्षणिकोऽर्थः सन्वा कार्यं कुर्याद् असन्वा, गत्यन्तराभावात् । न तावदाद्यः पक्षः, समसमयवर्तिनि व्यापारायोगात् । सकलभावानां परस्परं कार्य-कारणभावप्राप्त्यातिप्रसङ्गाच्च । नापि द्वितीयः पक्षः क्षोदं क्षमते । असत्तः कार्यकारणशक्तिविकलत्वात् । अन्यथा शशविषाणादयोऽपि कार्यकरणायोत्सहेरन्, विशेषाभावात् इति ॥

नित्यवादी—' सम्पूर्ण पदार्थ नित्य हैं, सत् होनेसे । ' क्षणिक पदार्थोंकी विद्यमान अथवा अविद्यमान अवस्थामें कोई अर्थक्रिया नहीं हो सकती, क्योंकि पदार्थोंको क्षणिक माननेसे उनमें स्थिरता नहीं रह सकती । अतएव क्षणिक पदार्थोंका अस्तित्व नहीं बन सकता । हम पूछते हैं, कि क्षणिक पदार्थ विद्यमान अवस्थामें अर्थक्रिया करते हैं, अथवा अविद्यमान अवस्थामें अर्थक्रिया करते हैं ? क्षणिक पदार्थोंमें क्रमसे अर्थक्रिया नहीं हो सकती । क्योंकि क्षणिक पदार्थ अपने समकालवर्ती क्षणोंको उत्पन्न नहीं कर सकता । कारण कि समकालीन पदार्थोंमें कार्य-कारण संबंध नहीं रह सकता । क्षणिक पदार्थके अविद्यमान होनेपर भी उसमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती, क्योंकि असत् पदार्थोंमें कार्य-कारण संबंध नहीं हो सकता, अन्यथा शशविषाण ( खरगोशके सींग ) आदि असत् पदार्थोंसे भी कार्यकी उत्पत्ति होनी चाहिये । अतएव पदार्थोंको क्षणिक न मान कर नित्य ही स्वीकार करना चाहिये ।

अनित्यवादी नित्यवादिनं प्रति पुनरेवं प्रमाणयति । सर्वं क्षणिकं सत्त्वात् । अक्षणिके क्रमयौगपद्याभ्यामर्थक्रियाविरोधाद् अर्थक्रियाकारित्वस्य च भावलक्षणत्वात्, ततोऽर्थक्रिया व्यावर्तमाना स्वक्रोडीकृतां सत्तां व्यावर्चयेदिति क्षणिकसिद्धिः । न हि नित्योऽर्थोऽर्थक्रियां क्रमेण प्रवर्तयितुमुत्सहते । पूर्वार्थक्रियाकरणस्वभावोऽप्येदं द्वारेणोत्तरक्रियायां क्रमेण प्रवृत्तेः । अन्यथा पूर्वक्रियाकरणविरामप्रसङ्गात् । तत्स्वभावप्रच्यवे च नित्यता प्रयाति । अतादवस्थस्यानित्यतालक्षणत्वात् । अथ नित्योऽ

पि क्रमवर्तिनं सहकारिकारणमर्थमुदीक्षमाणस्तावदासीत्, पश्चात् तमासाद्य क्रमेण कार्यं कुर्यादिति चेत् । न । सहकारिकारणस्य नित्येऽकिञ्चित्कारस्यापि प्रतीक्षणेऽनवस्था-प्रसङ्गात् । नापि यौगपद्येन नित्योऽर्थोऽर्थक्रियां कुरुते अध्यक्षविरोधात् । न ह्येककालं सकलाः क्रियाः प्रारभमाणः कश्चिदुपलभ्यते । करोतु वा । तथाप्याद्यक्षण एव सकलक्रियापरिसमाप्तेर्द्वितीयादिक्षणेषु अकुत्रार्णस्यानित्यता बलाद् आढौकते । करणाकरणयोरेकस्मिन् विरोधाद् इति ॥

अनित्यवादी—‘सम्पूर्ण पदार्थ क्षणिक हैं, सत् होनेसे ।’ अर्थक्रियाकारित्व (प्रयोजनभूतता) ही सत्का लक्षण है । पदार्थोंको नित्य माननेमें उनमें क्रमसे अथवा एक साथ अर्थक्रिया नहीं हो सकती । अतएव नित्य पदार्थोंमें अर्थक्रिया न होनेसे उन्हें सत् नहीं कह सकते । हम पूछते हैं, कि नित्य पदार्थोंमें क्रमसे अर्थक्रिया होती है, अथवा एक साथ ? नित्यपदार्थ क्रमसे अर्थक्रिया नहीं कर सकते । क्योंकि एक स्वभाव छोड़ कर दूसरे स्वभावको प्राप्त करनेवाले पदार्थोंमें ही कोई क्रिया हो सकती है । परन्तु नित्य पदार्थ अपना स्वभाव नहीं छोड़ सकते, क्योंकि अपने स्वभावका नहीं छोड़ना ही नित्यत्व है, अतएव नित्य पदार्थोंमें क्रमसे अर्थक्रिया नहीं हो सकती । यदि कहो, वास्तवमें पदार्थ नित्य ही हैं । जब नित्य पदार्थोंको क्रमसे होनेवाले सहकारी कारण मिल जाते हैं, उस समय नित्य पदार्थ क्रमसे कार्योंको करने लगते हैं, यह भी ठीक नहीं । क्योंकि सहकारी कारणोंके मिलनेपर भी नित्य पदार्थोंमें कोई परिवर्तन नहीं हो सकता, अतएव सहकारी कारण अकिञ्चित्कर हैं । यदि कहो, कि एक सहकारी कारणको दूसरे सहकारी कारणकी सहायता मिलनेपर नित्य पदार्थमें परिवर्तन होता है, तो इस तरह एक सहकारी कारणमें दूसरे, तीसरे आदि अनेक सहकारी माननेसे अनवस्था दोष मानना पड़ेगा । नित्य पदार्थ एक साथ (युगपत्) भी अर्थक्रिया नहीं कर सकते, क्योंकि यह माननेमें प्रत्यक्षसे विरोध आता है । कारण कि अर्थक्रिया सदा क्रमसे होती है । इस लिये सम्पूर्ण अर्थक्रिया कभी एक समयमें होती हुई नहीं देखी जाती । यदि सम्पूर्ण अर्थक्रियाओंका एक क्षणमें होना स्वीकार करो, तो सम्पूर्ण क्रियाओंके प्रथम क्षणमें समाप्त हो जानेसे दूसरे क्षणमें करनेको कुछ भी काम बाकी न रहेगा, इस लिये पदार्थोंके निष्क्रिय हो जानेसे अनित्यता ही माननी पड़ेगी । क्योंकि एक पदार्थमें क्रिया और अक्रिया दोनो नहीं रह सकती । इस लिये पदार्थोंको क्षणिक ही मानना चाहिये ।

तदेवमेकान्तद्वयेऽपि ये हेतवस्ते युक्तिसाम्याद् विरुद्धं न व्यभिचरन्तीत्य-  
विचारितरमणीयतया मुग्धजनस्य ध्यानर्ध्वं चोत्पादयन्तीति विरुद्धा व्यभिचारिणोऽ



नैकान्तिका इति । अत्र च नित्यानित्यैकान्तपक्षप्रतिक्षेप एवोक्तः । उपलक्षणत्वाच्च सामान्यविशेषाद्येकान्तवादा अपि मिथस्तुल्यदोषतया विरुद्धा व्यभिचारिण एव हेतुत्रुपस्पृशन्तीति परिभाषनीयम् ॥

उक्त दोनों पक्षोंमें नित्य और अनित्यवादको सिद्ध करनेके लिये जो 'सत्त्व' हेतु दिया गया है, वह विरुद्ध हेतु है । इस प्रकारके हेतु, जब तक विचार नहीं किया जाता, तभी तक सुन्दर मात्स्य होते हैं, इस लिये ये हेतु मोले लोगोंकी बुद्धिमें जड़ता पैदा करनेवाले होनेसे अनैकान्तिक हेतु हैं । यहां नित्य और अनित्य पक्षका ही खण्डन किया गया है । सामान्य-विशेष, वाच्य-अवाच्य और सत्-असत् वादी भी परस्पर एकसे दोष देते हैं, इस लिये इन एकान्तवादोंकी भी विरुद्ध समझना चाहिये ।

अथोत्तरार्द्धं व्याख्यायते । परस्परेत्यादि । एवं च कण्टकेषु क्षुद्रशत्रुष्वेकान्तवादिषु परस्परध्वंसिषु सत्सु परस्परस्मात् ध्वंसन्ते विनाशस्युपयान्तीत्येवंशीलाः सुन्दोपेसुन्द-  
वदिति परस्परध्वंसिनः । तेषु हे जिन ते तव शासनं स्याद्वादप्ररूपणनिपुणं द्वादशाङ्गी-  
रूपं प्रवचनं पराभिभावुकानां कण्टकानां स्वयमुच्छिन्नत्वेनैवाभावाद अघृष्यमपराभ-  
वनीयम् । “ शक्ताहं कृत्याश्च ” इति कृत्यविधानाद् धर्षितुमशक्यम् धर्षितुमनर्हं  
वा । जयति सर्वोत्कर्षेण वर्तते । यथा कश्चिन्महाराजः पवित्रपुण्यपरीपाकः परस्परं  
विशृङ्ख स्वयमेव क्षयस्युपेयिवत्सु द्विषत्सु अयत्नसिद्धनिष्कण्टकत्वं समृद्धं राज्यस्युपशु-  
ञ्जानः सर्वोत्कृष्टो भवति एवं त्वच्छासनमपि ॥ इति काव्यार्थः ॥ २६ ॥

एक दूसरेका नाश करनेवाले सुन्द और उपसुन्द नामके दो राक्षस भाईयोंके समान क्षुद्र शत्रु एकान्तवादी रूप कण्टकोंका परस्पर नाश हों जानेपर स्याद्वादका प्ररूपण करनेवाला आपका द्वादशांग प्रवचन किसीके द्वारा भी परामृत नहीं किया जा सकता । सुन्द और उपसुन्द नामके दो राक्षस भाई थे । उनको ब्रह्माका वरदान था, कि उनकी मृत्यु एक दूसरेके द्वारा होगी । इस वरदानसे मस्त हो कर दोनों भाईयोंने प्रजाको पीड़ा देना आरम्भ कर दिया । यह देख कर देवोंने स्वर्गसे तिलोत्तमाको भेजा । तिलोत्तमाको देख कर दोनों भाई अपनी सुध भूल कर उसे अपनी स्त्री बनानेकी चेष्टा करने लगे । दोनोंमें परस्पर लड़ाई हुई, और अन्तमें दोनों भाई एक दूसरेके हाथसे मारे गये । यहां “ शक्ताहं कृत्याश्च ” सूत्रसे क्यप् प्रत्यय होनेपर 'अघृष्य' का अर्थ होता है, कि जिसका किसीसे परामव न किया जा सके । जिस प्रकार कोई पुण्यशाली महाराजा अपने शत्रुओंके परस्पर लड़ कर मर

१ सुन्दोपसुन्दनामानौ राक्षसी द्वौ भ्रातरी ब्रह्मणः सकाशात् वर लब्धवन्तौ यत् आबयोर्मृत्युः परस्परदस्तु नान्यस्मात् । तथेत्युक्ते ब्रह्मणा मत्तौ तौ त्रिलोका पीडयामासुः । अथ देवप्रेषिता तिलोत्तमा-  
मुपलभ्य तदर्थं मिथो युध्यमानावभ्रिन्येताम् । एवमेकान्तवादिनः स्वतस्वसिद्धयर्थं परस्परं विवदमाना विन-  
श्यन्ति । ततश्चानेकान्तवादे जयति । २ हैमसूत्रे ५-४-३५ ।

जानेपर बिना प्रयत्नके ही निष्कण्टक राज्यका उपभोग करता है, उसी प्रकार आपका शासन एकान्तवादियोंके परस्पर लड़ कर नष्ट हो जानेपर विजयी होता है । यह श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—जिस प्रकार कोई पुण्यशाली राजा अपने शत्रुओंके आपसमें लड़ कर नष्ट हो जानेपर अखण्ड राज्यका उपभोग करता है, उसी तरह एकान्तवादी लोग एक दूसरेके सिद्धांतोंमें दोष देकर एक दूसरेके मतोंका खण्डन कर देते हैं, इस लिये मिथ्यादर्शन रूप समस्त एकान्तवादोका समन्वय करने वाला जैन शासन ही सर्वमान्य हो सकता है ।

अनन्तरकाव्ये नित्यानित्याद्येकान्तवादे दोषसामान्यमभिहितम् । इदानीं कति-  
पयतद्विशेषान् नामग्राहं दर्शयंस्तत्परूपकाणामसद्भूतोद्भावकतयोद्भूततथाविधरिपुञ्ज-  
नजिनतोपद्रवामिव परित्रादुर्धरित्रीपतेस्त्रिजगत्पतेः पुरतो भुवनत्रयं प्रत्युपकारकारितामा-  
विष्करोति—

ऊपरके श्लोकोंमें सामान्य रूपसे नित्य, अनित्य आदि एकान्तवादोंमें दोष दिखाये गये हैं । अब एकान्तवादियोंके कुछ विशेष दोषोंका दिग्दर्शन कराते हैं । जिस प्रकार प्रजाको पीडित करनेवाले शत्रुओंसे प्रजाकी रक्षा करनेवाला राजा महान उपकारक कहा जाता है, उसी प्रकार एकान्तवादियोंके उपद्रवसे तीनो लोकोंकी रक्षा करनेवाले जिनेन्द्र भगवान संसारके महान उपकारक हैं—

नैकान्तवादे सुखदुःखभोगौ न पुण्यपापे न च बन्धमोक्षौ ।

दुर्नीतिवादव्यसनासिनैवं परैर्विलुप्तं जगदप्यशेषम् ॥ २७ ॥

श्लोकार्थ—एकान्तवादमें सुख-दुखका उपभोग, पुण्य-पाप, और बन्ध-मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन सकती । अतएव एकान्तवादी लोग दुर्नयवादमें आसक्ति रूप खड्गसे सम्पूर्ण जगत्का नाश करते हैं ।

एकान्तवादे नित्यानित्यैकान्तपक्षाभ्युपगमे न सुखदुःखभोगौ घटेते । न च पुण्यपापे घटेते । न च बन्धमोक्षौ घटेते । पुनः पुनर्नवः प्रयोगोऽत्यन्ताघटमानतादर्शनार्थः । तथाहि । एकान्तनित्ये आत्मनि तावत् सुखदुःखभोगौ नोपपद्येते । नित्यस्य हि लक्षणम् अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपत्वम् । ततो यदा आत्मा सुखमनुभूय स्वकारण-कलापसामग्रीवशाद् दुःखसुपशुङ्क्ते, तदा स्वभावभेदाद् अनित्यत्वापत्त्या स्थिरैकरूप-ताहानिमसङ्गः । एवं दुःखमनुभूय सुखसुपशुङ्गानस्यापि वक्तव्यम् । अथ अवस्थाभे-दाद् अयं व्यवहारः । न चावस्थासु भिद्यमानास्वपि तद्गतो भेदः । सर्पस्येव कुण्डला-र्जवाद्यवस्थासु इति चेत् । न । तास्ततो व्यतिरिक्ता अव्यतिरिक्ता वा ? व्यतिरेके,

तास्तस्येति संबन्धाभावः, अतिप्रसङ्गात् । अव्यतिरेके तु, तद्दानेवेति तदवस्थितैव स्थिरैकरूपताहानिः । कथं च तदेकान्तैकरूपत्वेऽवस्थाभेदोऽपि भवेदिति ॥

व्याख्यार्थ—(१) वस्तुको एकान्त नित्य माननेसे आत्मामें सुख और दुखकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । अप्रच्युत, अनुत्पन्न, स्थिर और एक रूपको नित्य कहते हैं । अतएव यदि आत्मा अपनी कारण सामग्रीसे सुखको भोग कर दुखका उपभोग करने लगे, अथवा दुखका उपभोग करके सुखको भोगने लगे, तो अपने नित्य और एक स्वभावको छोड़नेके कारण आत्मामें स्वभाव भेद होनेसे आत्माको अनित्य मानना पड़ेगा । शंका—वास्तवमें आत्माकी अवस्थाओंमें भेद होता है, स्वयं आत्मामें भेद नहीं होता । जिस प्रकार सर्पकी सरल अथवा कुण्डलाकार अवस्थाओंमें भेद होनेसे सर्पमें भेद होना कहा जाता है, उसी प्रकार सुख और दुख रूप आत्माकी अवस्थाओंमें भेद होनेसे यह भेद आत्माका कहा जाता है । समाधान—यह ठीक नहीं । आप लोग आत्माकी अवस्थाओंको आत्मासे भिन्न मानते हैं, या अभिन्न ? यदि सुख-दुख अवस्थायें आत्मासे भिन्न हैं, तो इन अवस्थाओं और आत्मामें कोई संबंध नहीं हो सकता । यदि इन अवस्थाओंको आत्मासे अभिन्न मानो, तो सुख-दुख अवस्थाओंको ही आत्मा मानना चाहिये । अतएव सुख-दुखका भोग करते समय अपने नित्य स्वभावको छोड़नेके कारण आत्माको अनित्य मानना पड़ेगा । अतएव एकान्तवादमें आत्माका अवस्था-भेद भी नहीं बन सकता ।

किंच, सुखदुःखभागौ पुण्यपापनिर्वर्त्यौ, तन्निर्वर्तनं चार्थक्रिया. सा च कूटस्थ-नित्यस्य क्रमेण अक्रमेण वा नोपपद्यत इत्युक्तप्रायम् । अत एवोक्तं न पुण्यपापे इति । पुण्यं दानादिक्रियोपार्जनीयं शुभं कर्म, पापं हिंसादिक्रियासाध्यमशुभं कर्म ते अपि न घटेते । प्रायुक्तनीतेः ॥

(२) पुण्य-पापसे होनेवाले सुख-दुख भी नित्य एकान्तवादमें नहीं बन सकते । क्योंकि सुख-दुखका अनुभव पुण्य-पापसे ही होता है । यह पुण्य-पापसे होनेवाली क्रिया कूटस्थ नित्य आत्मामें नहीं हो सकती । पदार्थोंके नित्य माननेमें उनमें क्रम क्रमसे अथवा एक साथ अर्थक्रिया नहीं हो सकती, यह पहले कहा जा चुका है । इसीलिये कहा है, कि दान आदिसे होनेवाले शुभ कर्म रूप पुण्य, और हिंसा आदिसे होनेवाले अशुभ कर्म रूप पाप दोनों एकान्त नित्य पक्षमें नहीं बन सकते ।

तथा न वन्धमोक्षौ । वन्धः कर्मपुद्गलैः सह प्रतिप्रदेशमात्मनो बह्वचयःपिण्डवद् अन्योऽन्यसंश्लेषः । मोक्षः कृत्स्नकर्मक्षयः । तावप्येकान्तनित्ये न स्याताम् । वन्धो हि संयोगविशेषः । स च “अप्राप्तानां प्राप्तिः” इतिलक्षणः । प्राक्कालभाविनी अप्राप्ति-रन्यावस्था, उत्तरकालभाविनी प्राप्तिश्चान्या । तदनयोरप्यवस्थाभेददोषो दुस्तरः । कथं चैकरूपत्वे सति तस्याकस्मिको वन्धनसंयोगः । वन्धनसंयोगाच्च प्राक् किं नायं

मुक्तोऽभवत् । किंच तेन बन्धनेनासौ विकृतिमनुभवति न वा ? अनुभवति चेत्, चर्माद्रिवदनित्यः । नानुभवति चेत्, निर्विकारत्वे सता असता वा तेन गगनस्येव न कोऽप्यस्य विशेष इति बन्धवैफल्याद् नित्यमुक्त एव स्यात् । ततश्च विशीर्णा जगति बन्धमोक्षव्यवस्था । तथा च पठन्ति—

“वर्षातपाभ्यां किं व्योम्नश्चर्मण्यरित तयोः फलम् ।

चर्मोपमश्चेत्सोऽनित्यः खतुल्यश्चेदसत्फलः” ॥

वन्धानुपपत्तौ मोक्षस्याप्यनुपपत्तिर्बन्धनविच्छेदपर्यायत्वाद् मुक्तिशब्दस्येति ॥

( ३ ) अग्नि और लोहेकी तरह आत्माके प्रदेशोके कर्म पुद्गलोके साथ परस्पर सम्मिश्रण हो जानेको बंध, और सम्पूर्ण कर्मोके क्षय हो जानेको मोक्ष कहते हैं । यह बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था भी एकान्त नित्यवादमें नहीं बन सकती । क्योंकि “अप्राप्त पदार्थोंकी प्राप्तिको ” संयोग कहते है । यह संयोग एक अवस्थाको छोड़ कर दूसरी अवस्थाको प्राप्त करनेमें ही संभव हो सकता है । अतएव नित्य आत्मामें अवस्था भेद होनेसे बंध और मोक्ष नहीं बन सकते । तथा, आत्माको एकान्त नित्य माननेपर बिना कारण आत्माके साथ बंध नहीं हो सकता । अतएव बंधनके पहले आत्माको मुक्त मानना चाहिये । तथा बंध होनेसे आत्मामें कोई विकार होता है, या नहीं ? यदि बंध होनेसे आत्मामें कोई विकार होता है, तो आत्माको चमड़ेकी तरह अनित्य मानना चाहिये । यदि बंध होनेपर भी आत्मा अविकृत रहती है, तो निर्विकार आकाशकी तरह बंधके होने अथवा न होनेसे आत्मामें कोई भी विकार नहीं आ सकता, अतएव बंधके निष्फल होनेके कारण आत्माको सदा मुक्त मानना चाहिये । अतएव सर्वथा एकान्तवादमें बंध और मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन सकती । कहा भी है “ वर्षा और गरमीके कारण चमड़ेमें ही परिवर्तन होता है, आकाशमें कोई परिवर्तन नहीं देखा जाता । अतएव यदि आत्मा चमड़ेके समान है, तो उसे अनित्य मानना चाहिये, यदि आत्मा आकाशकी तरह है, तो उसमें बंध नहीं मानना चाहिये । ” आत्माके बन्ध न होनेसे आत्माके मोक्ष भी नहीं हो सकता । क्योंकि बंधनके नष्ट होनेको ही मोक्ष कहते हैं ।

एवमनित्यैकान्तवादेऽपि सुखदुःखाद्यनुपपत्तिः । अनित्यं हि अत्यन्तोच्छेदधर्मकम् । तथाभूते चात्मनि पुण्योपादानक्रियाकारिणो निरन्वयं विनष्टत्वात् कस्य नाम तत् फलभूतसुखानुभवः । एवं पापोपादानक्रियाकारिणोऽपि निरवयवनाशे कस्य दुःखसंबेदनमस्तु । एवं चान्यः क्रियाकारी अन्यश्च तत्फलभोक्ता इति असमञ्जसमापद्यते ।

अथ—

“यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव सन्धत्ते कर्पासे रक्तता यथा” ॥

इति वचनाद् नासमञ्जसमित्यपि बाङ्गमात्रम् । सन्तानवासनयोरवास्तवत्वेन प्रागेव निर्लोठितत्वात् ॥

(१) एकान्त अनित्यवाद माननेसे भी सुख-दुख नहीं बन सकते । सर्वथा रूपसे नष्ट होनेको अनित्य कहते हैं । अनित्य आत्मामें पुण्योपार्जन क्रिया करनेवालेका निरन्वय नाश होनेसे फल रूप सुखका अनुभव, तथा पापोपार्जन क्रिया करनेवालेका निरन्वय विनाश होनेसे दुखका अनुभव नहीं हो सकता । तथा पदार्थोंका निरन्वय विनाश माननेसे एकको कर्ता और दूसरेको भोक्ता मानना पड़ेगा । झाँका—“ जिस प्रकार कपासके बीजमें लाल रंग लगानेसे बीजका फल भी लाल रंगका होता है, उसी तरह जिस संतानमें कर्म वासना रहती है, उसी संतानमें कर्म वासनाका फल रहता है, ” अतएव संतानके प्रवाह माननेसे काम चल जाता है, इस तरह आत्माके माननेकी आवश्यकता नहीं रहती । समाधान—यह ठीक नहीं । सन्तान और वासना अवास्तविक हैं, यह हम १८ वें श्लोककी व्याख्यामें प्रतिपादन कर चुके हैं ।

तथा पुण्यपापे अपि न घटेते । तयोर्हि अर्थक्रिया मुखदुःखोपभोगः, तदनुपपत्तिश्चानन्तरमेवोक्ता । ततोऽर्थक्रियाकारित्वाभावात् तयोरप्यघटमानत्वम् । किंचानित्यः क्षणमात्रस्थायी, तस्मिंश्च क्षणे उत्पत्तिमात्रव्यग्रत्वात् तस्य कुतः पुण्यपापोपादानक्रियार्जनम् । द्वितीयादिक्षणेषु चावस्थातुमेव न लभते । पुण्यपापोपादानक्रियाभावे च पुण्यपापे कुतः निर्मूलत्वात् । तदसत्त्वे च कुतस्तनः मुखदुःखभोगः । आस्तां वा कथंचिदेतत् । तथापि पूर्वक्षणसदृशेनोत्तरक्षणेन भवितव्यम् । उपादानानुरूपत्वाद् उपादेयस्य । ततः पूर्वक्षणाद् दुःखितात् उत्तरक्षणः कथं सुखित उत्पद्येत । कथं च सुखितात् ततः स दुःखितः स्यात्, विसदृशभागतापत्तेः । एवं पुण्यपापादावपि । तस्माद्यत्किञ्चिदेतत् ॥

( २ ) एकान्त अनित्यवादमें पुण्य-पाप भी नहीं बन सकते । सुख और दुखके भोगनेको क्रमसे पुण्य और पाप कहते हैं । यह पुण्य-पापकी अर्थक्रिया एकान्त क्षणिक पक्षमें नहीं बन सकती, यह हम पहले कह आये हैं । अतएव क्षणिकवादमें अर्थक्रियाके अभावमें पुण्य-पाप भी सिद्ध नहीं होते । तथा, क्षणिकवादियोंके मतमें प्रत्येक पदार्थ केवल एक क्षणके लिये उद्भूत है । इस क्षणमें पदार्थ अपनी उत्पत्तिमें लगे रहते हैं, इस लिये पुण्य और पापको उपार्जन नहीं कर सकते । यदि दूसरे, तीसरे, आदि क्षणमें पुण्य और पापका उपार्जन स्वीकार करो, तो यह ठीक नहीं । क्योंकि क्षणिकवादियोंके मतमें प्रथम क्षणके बाद पदार्थोंका स्थित रहना ही संभव नहीं अतएव, पुण्य और पापके उपार्जन करनेकी क्रियाके अभावमें पुण्य-पाप भी नहीं हो सकते । पुण्य और पापके न होनेपर सुख-दुख भी नहीं हो सकते । यदि किसी प्रकार क्षणिकवादियोंके मतमें सुख-दुखका

सद्भाव मान भी लिया जाय, तो उपादान उपादेयके अनुरूप होता है, इस लिये आत्माके पूर्व क्षणको आत्माके उत्तर क्षणके अनुरूप ही मानना चाहिये । अतएव पूर्व क्षणमें दुखी आत्माको उत्तर क्षणमें भी दुखी, और पूर्व क्षणमें सुखी आत्माको उत्तर क्षणमें भी सुखी होना चाहिये । क्योंकि सदृश क्षणोंसे विसदृश क्षणोंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । अतएव कभी पुण्यात्माको पापका संचय, और पापात्माको पुण्यका संचय नहीं करना चाहिये ।

एवं बन्धमोक्षयोरप्यसंभवः । लोकेऽपि हि य एव वद्धः स एव मुच्यते । निर-  
न्वयनाशाभ्युपगमे चैकाधिकरणत्वाभावात् सन्तानस्य चावास्तवत्वात् कुतस्तयोः  
संभावनामात्रमपि ॥

( ३ ) क्षणिकवादमें बंध और मोक्ष भी नहीं बन सकते । क्योंकि लोकमें भी जो पुरुष बंधता है, वही मुक्त होता हुआ देखा जाता है । अतएव निरन्वय विनाश स्वीकार करनेपर बद्ध और मुक्त जीवका एक आश्रय नहीं कहा जा सकता । संतानसे भी बद्ध और मुक्त जीवका संबंध नहीं बन सकता, क्योंकि सन्तान कोई वस्तु नहीं है ।

परिणामिनि चात्मनि स्वीक्रियमाणे सर्वे निर्वाधमुपपद्यते ।

“परिणामोऽवस्थान्तरगमनं न च सर्वथा ह्यवस्थानम् ।

न च सर्वथा विनाशः परिणामस्तद्विदामिष्टः ॥”

इति वचनात् । पातञ्जलटीकाकारोऽप्याह—“अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधर्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः परिणामः” इति । एवं सामान्यविशेषसदसदभिलाष्यानाभिलाष्यै-  
कान्तवादेष्वपि सुखदुःखाद्यभावः स्वयमभियुक्तैरभ्यूहः ॥

अतएव आत्माको परिणामी मानना चाहिये । आत्माको परिणामी माननेसे कोई भी वाधा नहीं आती । कहा भी है “एक अवस्थाको छोड़ कर दूसरी अवस्था प्राप्त करनेको परिणाम कहते हैं । कोई द्रव्य न सर्वथा नित्य है, और न सर्वथा विनाशी है । इस लिये विद्वान् लोग प्रत्येक पदार्थका परिणाम ही स्वीकार करते हैं ।” पातञ्जल टीकाकार व्यासने भी कहा है “अवस्थित द्रव्यमें पहले धर्मके नाश होनेपर दूसरे धर्मकी उत्पत्तिको परिणाम कहते हैं ।” इसी प्रकार एकान्त सामान्य-विशेष, एकान्त सत्-असत्, और एकान्त वाच्य-अवाच्य वादोंमें भी सुख-दुःखका अभाव आदि दोष स्वयं जान लेने चाहिये ।

अथोत्तरार्द्धव्याख्या । एवमनुपपद्यमानेऽपि सुखदुःखभोगादिन्यहारे परैः पर-  
तीर्थिकैरथ च परमार्थतः शत्रुभिः । परशब्दो हि शत्रुपर्यायोऽप्यस्ति । दुर्नीतिवाद-  
न्यसनासिना । नीयते एकदेशविशिष्टोऽर्थः प्रतीतिविषयमाभिरिति नीतयो नयाः ।  
दुष्टा नीतयो दुर्नीतयो दुर्नयाः । तेषां चदनं परेभ्यः प्रतिपादनं दुर्नीतिवादः । तत्र

यद् व्यसनम् अत्यासक्तिः औचित्यनिरपेक्षा प्रवृत्तिरिति यावत् दुर्नीतिवादव्यसनम् । तदेव सद्बोधशरीरोच्छेदनशक्तियुक्तत्वाद् असिरिव असिः कृपाणो दुर्नीतिवादव्यसनासिः । तेन दुर्नीतिवादव्यसनासिना करणभूतेन दुर्नयप्ररूपणहेवाकस्वज्ञेन । एवमित्यनुभवसिद्धं प्रकारमाह । अपिशब्दस्य भिन्नक्रमत्वाद् अशेषमपि जगद् निखिलमपि त्रैलोक्यम् । “ तात्स्थ्यात् तद्व्यपदेशः ” इति त्रैलोक्यगतजन्तुजातम् । विलुप्तं सम्यग्ज्ञानादिभावप्राणव्यपरोपणेन व्यापादितम् । तत् त्रायस्व इत्याशयः । सम्यग्ज्ञानोदयो हि भावप्राणाः प्रावचनिकैर्गीयन्ते । अत एव सिद्धेष्वपि जीवव्यपदेशः । अन्यथा हि जीवघातुः प्राणधारणार्थेऽभिधीयते । तेषां च दशविधप्राणधारणाभावाद् अजीवत्वप्राप्तिः । सा च विरुद्धा । तस्मात् संसारिणो दशविधद्रव्यप्राणधारणाद् जीवाः सिद्धाश्च ज्ञानादिभावप्राणधारणाद् इति सिद्धम् । दुर्नयस्वरूपं चोत्तरकाव्ये व्याख्यास्यामः ॥ इति काव्यार्थः ॥ २७ ॥

इस प्रकार एकान्तवादियोंके मतमें सुख, दुखके भोग आदिका व्यवहार सिद्ध न होनेपर भी परवादी-शत्रुओंने दुर्नयवादमें आसक्ति रूप खड्गसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्-चारित्र्य रूप भाव प्राणोका विच्छेद करके सम्पूर्ण जगतका नाश कर रक्खा है । जिस प्रकार शत्रु लोग खड्गके द्वारा समस्त संसारका संहार करते हैं, उसी प्रकार परवादियोंने दुर्नयवादका प्ररूपण करके सत् ज्ञानका नाश कर दिया है । इस लिये हे भगवन्, आप परवादी-शत्रुओंसे संसारकी रक्षा करो । वस्तुके एकदेश जाननेको नय, और छोटे नयोंको दुर्नय कहते हैं । श्लोकमें ‘ अपि ’ शब्दको ‘ अशेष ’ के साथ लगाना चाहिये । जिस प्रकार ‘ मंच रोते हैं ’ ( मंचाः क्रोशन्ति ) इस वाक्यका अर्थ होता है, कि मंचपर बैठे हुए पुरुष रोते हैं, उसी तरह यहां ‘ सम्पूर्ण लोक ’ ( अशेषमपि त्रैलोक्यम् ) का अर्थ सम्पूर्ण लोकके प्राणी समझना चाहिये । पूर्व आचार्योंने सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, और सम्यक्चारित्र्यको याव प्राण कहा है । अतएव सिद्धोंमें भी जीवका व्यपदेश होता है । जीव घातु प्राण चरण करनेके अर्थमें प्रयुक्त होती है । यदि दस द्रव्य प्राणोंको धारण करना ही जीवका लक्षण किया जाय, तो सिद्धोंको अजीव कहना चाहिये, क्योंकि सिद्धोंके द्रव्य प्राण नहीं होते । अतएव संसारी जीव द्रव्य प्राणोंकी अपेक्षासे, और सिद्ध जीव भाव प्राणोंकी अपेक्षासे जीव कहे जाते हैं । दुर्नयका स्वरूप आगेके श्लोकमें कहा जायगा । यह श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—पदार्थोंको सर्वथा नित्य और सर्वथा अनित्य माननेसे एकान्तवादियोंके मतमें सुख-दुख, पुण्य-पाप और बन्ध-मोक्ष आदिकी नहीं व्यवस्था नहीं बन सकती ।

१ सम्यग्ज्ञानसम्यग्दर्शनसम्यक्चारित्र्येत्यादयो ये जीवस्य गुणास्ते भावप्राणाः । इदं प्रमाणनादये प्रथमपदे । २ जीव प्राणधारणे हैमघातुपारायणे भ्वादिगणे वा. ४६५ । ३ पञ्चन्द्रियाणि आतोच्छ्वास-आयुष्यमनोबलवचनबलशरीरबलानीति दश द्रव्यप्राणाः ।

अतएव प्रत्येक वस्तुको कथंचित् नित्य और कथंचित् अनित्य मानना ही युक्तियुक्त है। मान-अभाव, द्वैत-अद्वैत, नित्य-अनित्य आदि एकान्तवादोंमें दोषोका दिग्दर्शन समंतमद्रने अपने आसमीमांसा नामक ग्रंथमें विस्तारसे किया है।

साम्प्रतं दुर्नयनयप्रमाणप्ररूपणद्वारेण “ प्रमाणनयैरधिगमः ” इति वचनाद् जीवाजीवादितत्त्वाधिगमनिबन्धनानां प्रमाणनयानां प्रतिपादयितुः स्वामिनः स्याद्वाद-विरोधिदुर्नयमार्गनिराकरिष्णुमनन्यसामान्यं वचनातिशयं स्तुवन्नाह—

अत्र दुर्नय, नय और प्रमाणका लक्षण कहते हुए “ प्रमाणनयैरधिगमः ” सूत्रसे जीव अजीव आदि तत्त्वोको जाननेमें कारण प्रमाण और नयका प्रतिपादन करनेवाले और स्याद्वादके विरोधी दुर्नयोका निराकरण करनेवाले भगवानके वचनोंकी असाधारणता बताते हैं—

सदेव सत् स्यात्सदिति त्रिधार्थो मीयेत दुर्नीतिनयप्रमाणैः ।

यथार्थदर्शी तु नयप्रमाणपथेन दुर्नीतिपथं त्वमास्थः ॥ २८ ॥

श्लोकार्थ—पदार्थ ‘ सर्वथा सत् हैं, ’ ‘ सत् हैं, ’ और ‘ कथंचित् सत् ह ’ इस प्रकार क्रमसे दुर्नय, नय और प्रमाणसे पदार्थोका ज्ञान होता है। यथार्थ मार्गको देखनेवाले आपने ही नय और प्रमाण मार्गके द्वारा दुर्नयवादका निराकरण किया है।

अर्थते परिच्छिद्यत इत्यर्थः पदार्थः। त्रिधाः त्रिभिः प्रकारैः। मीयेत परिच्छिद्येत। विधौ सप्तमी। कैस्त्रिभिः प्रकारैः इत्याह दुर्नीतिनयप्रमाणैः। नीयते परिच्छिद्यते एकदेशविशिष्टोऽर्थ आभिरिति नीतयो नयाः। दुष्टा नीतयो दुर्नीतयो दुर्नया इत्यर्थः। नया नैगमादयः। प्रमीयते परिच्छिद्यतेऽर्थोऽनेकान्तविशिष्टोऽनेन इति प्रमाणम् स्याद्वादत्प्रकं प्रत्यक्षपरोक्षलक्षणम्। दुर्नीतयश्च नयाश्च प्रमाणे च दुर्नीतिनयप्रमाणानि तैः ॥

व्याख्यार्थ—जिसका निश्चय किया जाय, उसे पदार्थ कहते हैं। पदार्थोका दुर्नय, नय और प्रमाणसे निश्चय किया जाता है। जिसके द्वारा पदार्थोके एक अंशका ज्ञान हो, उसे नय कहते हैं। नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत ये नयके सात भेद हैं। छोटे नयोंको दुर्नय कहते हैं। जिसके द्वारा वस्तुमें अनेक धर्मोंका ज्ञान हो, उसे प्रमाण कहते हैं। प्रमाण स्याद्वाद रूप होता है। इसके प्रत्यक्ष और परोक्ष दो भेद हैं।

केनोच्छेरेन मीयेत इत्याह सदेव सत् स्यात्सद इति। सदिति अव्यक्तत्वाद् ननुंसकत्वम् यथा किं तस्या गर्भे जातमिति। सदेवेति दुर्नयः। सदिति नयः।



स्यात्सदिति प्रमाणम् । तथाहि । दुर्नयस्तावत्सदेव इति ब्रवीति । 'अस्त्येव घटः' इति । अयं वस्तुनि एकान्तास्तित्वमेव अभ्युपगच्छन् इतरधर्माणां तिरस्कारेण स्वाभिप्रेतमेव धर्मं व्यवस्थापयति । दुर्नयत्वं चास्य मिथ्यारूपत्वात् । मिथ्यारूपत्वं च तत्र धर्मान्तराणां सतामपि निवृत्तात् । तथा सदिति उल्लेखनात् नयः । स हि 'अस्ति घटः' इति घटे स्वाभिमतमस्तित्वधर्मं प्रसाधयन् शेषधर्मेषु (अज्ञानिमिथ्याप्राण्यलम्बिते) । न चास्य दुर्नयत्वं । धर्मान्तरातिरस्कारात् । न च प्रमाणत्वं । स्याच्छब्देन अलाञ्छितत्वात् । स्यात्सदिति 'स्यात्कथञ्चित् सद्वस्तु' इति प्रमाणम् । प्रमाणत्वं चास्य दृष्टेष्टा-वाधितत्वाद् विपक्षे बाधकसद्भावाच्च । सर्वे हि वस्तु स्वरूपेण सत् पररूपेण चासद् इति असकृदुक्तम् । सदिति दिङ्मात्रदर्शनार्थम् । अनया दिक्षा असत्त्वनिवृत्त्या-नित्यत्ववक्तव्यत्वावक्तव्यत्वसामान्यविशेषादि अपि बोद्धव्यम् ॥

यहां 'सत्' शब्द अव्यक्त है, इस लिये वह नपुंसक लिंगमें प्रयुक्त हुआ है । जिस प्रकार गर्भस्थ बच्चेके लिंगका ठीक ज्ञान न होनेसे 'किं तस्या गर्भं जातम्' इस वाक्यमें नपुंसक लिंगका प्रयोग हुआ है, उसी तरह 'सत्' शब्द भी नपुंसक लिंगमें प्रयुक्त हुआ है । (१) किसी वस्तुमें अन्य धर्मोंका निषेध करके अपने अमीष्ट एकान्त अस्तित्वको सिद्ध करनेको दुर्नय कहते हैं, जैसे यह घट ही है (अस्त्येव घटः) । वस्तुमें अमीष्ट धर्मकी प्रधानतासे अन्य धर्मोंका निषेध करनेके कारण दुर्नयको मिथ्या कहा गया है । (२) किसी वस्तुमें अपने इष्ट धर्मको सिद्ध करते हुए अन्य धर्मोंमें उदासीन हो कर वस्तुके विवेचन करनेको नय कहते हैं । जैसे यह घट है (अस्ति घटः) । नयमें दुर्नयकी तरह एक धर्मके अतिरिक्त अन्य धर्मोंका निषेध नहीं किया जाता, इस लिये नयको दुर्नय नहीं कहा जा सकता । तथा नयमें 'स्यात्' शब्दका प्रयोग न होनेसे इसे प्रमाण भी नहीं कह सकते । (३) वस्तुके नाना दृष्टियोंकी अपेक्षा कथञ्चित् सत् रूप विवेचन करनेको प्रमाण कहते हैं, जैसे घट कथञ्चित् सत् है (स्यात्कथञ्चित् घटः) । प्रत्यक्ष और अनुमानसे अबाधित होनेसे और विपक्षका बाधक होनेसे इसे प्रमाण कहते हैं । प्रत्येक वस्तु अपने स्वभावसे सत्, और दूसरे स्वभावसे असत् है, यह पहले कई बार कहा चुका है । यहां वस्तुके एक 'सत्' धर्मको कहा गया है, इसी प्रकार असत्, नित्य, अनित्य, वक्तव्य, अवक्तव्य, सामान्य, विशेष आदि अनेक धर्म समझने चाहिये ।

इत्थं वस्तुस्वरूपमाख्याय स्तुतिमाह यथार्थदर्शी इत्यादि । दुर्नीतिपथं दुर्नय-मार्गम् । तुशब्दस्य अवधारणार्थस्य भिन्नक्रमत्वात् त्वमेव आस्थः त्वमेव निराकृतवान् । न तीर्थान्तरदैवतानि । केन कृत्वा । नयप्रमाणपथेन । नयप्रमाणे उक्तस्वरूपे । तयोर्मार्गण प्रचारेण । यतस्त्वं यथार्थदर्शी । यथार्थोऽस्ति तथैव पश्यतीत्येवंशीलो यथार्थदर्शी । विमलकेवलज्योतिषा यथावस्थितवस्तुदर्शी । तीर्थान्तरशास्तरस्तु रागादिदोषकालुष्यकल-

क्लितत्वेन तथाविधज्ञानाभावाद् न यथार्थदर्शिनः । ततः कथं नाम दुर्नयपथमथने प्रग-  
 र्भन्ते ते तपस्विनः । न हि स्वयमनयप्रवृत्तः परेषामनयं निषेद्धुमुद्वुरतां धत्ते ।  
 इदमुक्तं भवति । यथा कश्चित् सन्मार्गवेदी परोपकारदुर्ललितः पुरुषश्चौरश्चापदकण्ट-  
 काद्याकीर्णं मार्गं परित्याज्य पथिकानां गुणदोषोभयविकलं दोषास्पृष्टं गुणयुक्तं च  
 मार्गमुपदर्शयति, एवं जगन्नाथोऽपि दुर्नयतिरस्करणेन भव्येभ्यो नयप्रमाणमार्गं प्ररू-  
 पयतीति । आस्थः इति अस्यतेरद्यतन्यां “शास्त्र्यसूवक्तिख्यातेरङ्” इत्यङ् “श्वय-  
 त्यसूवचपतः श्वास्थवोचपसम्” इति अस्यादेशे “स्वरादेस्तासु” इति वृद्धौ रूपम् ॥

श्लोकमें ‘तु’ शब्द निश्चय अर्थमें प्रयुक्त हुआ है । ‘तु’ शब्दका ‘त्वं’ के साथ  
 संबंध लगाना चाहिये । इस लिये केवलज्ञानसे समस्त पदार्थोंको यथार्थ रीतिस जानने वाले  
 आपने ही नय और प्रमाणके द्वारा दुर्नयवादका निराकरण किया है । अन्य तैथिक लोग  
 राग, द्वेष आदि दोषोसे युक्त होनेके कारण यथार्थदर्शी नहीं हैं, इस लिये दुर्नयोका निराकरण  
 नहीं कर सकते । क्योंकि जो लोग स्वयं अनीतिके मार्गमें पड़े हुए हैं, वे दूसरोंको अनीतिसे  
 नहीं निकाल सकते । अतएव जिस प्रकार यथार्थ मार्गका जाननेवाला कोई परोपकारी पुरुष  
 पथिकोंको कुमार्गसे बचानेकी इच्छोसे चोर, व्याप्त, कण्टक आदिके मार्गसे छुड़ा कर उन्हें  
 निर्दोष ठीक ठीक मार्गका प्रदर्शन करता है, इसी प्रकार त्रिलोकके स्वामी अरहंत भगवान  
 भी भव्योंके लिये नय और प्रमाणका उपदेश देते हैं । श्लोकमें ‘आस्थः’ पद निराकरण  
 करनेके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है । अस् धातुसे अद्यतन ( छड् लकार ) में “शास्त्र्यसूवक्तिख्या-  
 तेरङ्” सूत्रसे अङ् प्रत्यय हो कर “श्वयत्यसूवचपतः श्वास्थवोचपसम्” सूत्रसे उसके स्थानमें  
 अस्थ आदेश हो कर “स्वरादेस्तासु” सूत्रसे अ के स्थानमें वृद्धि होकर ‘आस्थः’ रूप  
 बनता है ।

मुख्यवृत्त्या च प्रमाणस्यैव प्रामाण्यम् । यच्च अत्र नयानां प्रमाणतुल्यकक्षता-  
 ख्यापनं तत् तेषामनुयोगद्वारभूततया प्रज्ञापनाङ्गत्वज्ञापनार्थम् । चत्वारि हि प्रवचनानु-  
 योगमहानगरस्य द्वाराणि उपक्रमः निक्षेपः अनुगमः नयश्चेति । एतेषां च स्वरूपमाव-  
 द्यकभौष्यादेनिरूपणीयम् । इह तु नोच्यते ग्रन्थगौरवभयात् । अत्र चैकत्र कृतसमा-  
 सान्तः पयिन्शब्दः । अन्यत्र चाव्युत्पन्नः पथशब्दोऽदन्त इति पथशब्दस्य द्विःप्रयोगो  
 न दुष्यति ॥

वास्तवमें केवल प्रमाणको ही सत्य कहा जा सकता है । नयोसे वस्तुके सम्पूर्ण  
 अंशोका ज्ञान नहीं होता, इस लिये नयको सत्य नहीं कह सकते । ‘अनुयोगद्वारसे

१ हेमसूत्रे ३-४-६० । २ हेमसूत्रे ४-३-१०३ । ३ हेमसूत्रे ४-४-११ । ४ अनुगोद्वाराहं महा-  
 पुत्रस्तेव तस्य चत्वारि । ५ विशेषावश्यकमाद्ये ९११, ९१२, ९१३, ९१४, ९५०५ तः परम् ।

‘प्रज्ञापना’ तक पहुंचनेके लिये नय अनुयोगके द्वार हैं, इस लिये नयोंको प्रमाणके समान कहा गया है। उपक्रम, निक्षेप, अनुगम और नय ये चार अनुयोग-महानगरमें पहुंचनेके दरवाजे हैं। इनका स्वरूप विधेपावश्यकमाप्य ( गाथा ९११-४; १५०५ के आगे ) आदि ग्रन्थोंसे जानना चाहिये। यहा ग्रन्थके बड़ जानेके भयसे सबका स्वरूप नहीं लिखा जाता। एक जगह श्लोकमें ‘पथिन्’ शब्द समासान्त है, और दूसरी जगह अच्युत्पन्न अकारांत है, इस लिये ‘पथ’ शब्दका दो बार प्रयोग करनेमें दोष नहीं है।

अथ दुर्नयनयप्रमाणस्वरूपं किञ्चिन्निरूप्यते। तत्रापि प्रथमं नयस्वरूपं। तदनधिगमे दुर्नयस्वरूपस्य दुष्परिज्ञानत्वात्। अत्र च आचार्येण प्रथमं दुर्नयनिर्देशो यथोत्तरं प्राधान्यावबोधनार्थः कृतः। तत्र प्रमाणप्रतिपत्तार्थैकदेशपरामर्शो नयः। अनन्तधर्माध्यासितं वस्तु स्वाभिप्रेतैकधर्मविशिष्टं नयति प्रापयति संवेदनकोटिमारोहयति इति नयः। प्रमाणप्रवृत्तेरुत्तरकालभावी परामर्श इत्यर्थः। नयाश्चानन्ताः। अनन्तधर्मत्वात् वस्तुनः तद्वैकधर्मपर्यवसितानां वक्तुरभिप्रायाणां च नयत्वात्। तथा च वृद्धाः—“जावइआ वयणपहा तावइआ चव हुंति नयवाया” इति। तथापि चिरन्तनाचार्यैः सर्वसंग्राहिसत्ताभिप्रायपरिकल्पनाद्वारेण सप्त नयाः प्रतिपादिताः। तद्यथा। नैगमसंग्राह्यव्यवहारऋजुसूत्रशब्दसमभिरूढैवंभूता इति। कथमेपां सर्वसंग्राहकत्वमिति चेत्। उच्यते। अभिप्रायस्तावद् अर्थद्वारेण शब्दद्वारेण वा प्रवर्तते, गत्यन्तराभावात्। तत्र ये केचनार्थनिरूपणप्रवणाः प्रमात्राभिप्रायास्ते सर्वेऽपि आद्ये नयचतुष्टयेऽन्तर्भवन्ति। ये च शब्दविचारचतुरास्ते शब्दादिनयत्रये इति ॥

पहले नयका स्वरूप कहा जाता है। क्योंकि नयको बिना जाने दुर्नयका ज्ञान नहीं हो सकता। प्रमाणसे निश्चित किये हुए पदार्थोंके एक अंश ज्ञान करनेको नय कहते हैं। प्रत्येक वस्तुमें अनन्त धर्म पाये जाते हैं, इन अनन्त धर्मोंमें अपने इष्ट धर्मको जाननेको नय कहते हैं। वस्तुका प्रमाणद्वारा निश्चय होनेपर उसका नयसे ज्ञान होता है। वस्तुओंमें अनन्त धर्म होते हैं, अतएव नय भी अनन्त होते हैं। वस्तुके अनन्त धर्मोंमेंसे वक्तृके अभिप्रायके अनुसार एक धर्मके कथन करनेको नय कहते हैं। वृद्ध आचार्योंने कहा भी है “जितने जितने प्रकारसे वचन बोले जा सकते हैं, उतने ही नय होते हैं।” फिर भी पूर्व आचार्योंने सबका संग्रह करनेवाले सात वचनोंकी कल्पना करके नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवंभूत इन सात नयोंका ही प्रतिपादन किया है। अर्थ अथवा शब्दसे अपने अभिप्राय प्रगट किये जा सकते हैं। नैगम, संग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये चार अर्थका निरूपण करते हैं, इस लिये अर्थनय कहे जाते हैं,

तथा शब्द, समभिरूह और एवंमूल नय शब्दका प्ररूपण करते हैं, इस लिये शब्दनय कहे जाते हैं, अतएव ये सात नय सर्वसंग्राहक हैं।

तत्र नैगमः सत्त्वालक्षण महासामान्यम्, अवान्तरसामान्यानि च द्रव्यत्वगुणत्व-कर्मत्वादीनि, तथान्त्यान् विशेषान् सकलासाधारणरूपलक्षणान्, अवान्तरविशेषां-आपेक्षया पररूपव्यावर्तनक्षमान् सामान्यान् अत्यन्तविनिर्मुक्तितस्वरूपानभिप्रैति । इदं च स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादे क्षुण्णमिति न पृथक्प्रयत्नः । प्रवचनप्रसिद्धनिलयनप्रस्थ-दृष्टान्तद्वयगम्यश्चायम् । संग्रहस्तु अशेषविशेषतिरोधानद्वारेण सामान्यरूपतया विश्व-मुपादत्ते । एतच्च सामान्यैकान्तवादे प्राक् प्रपञ्चितम् ॥

\*( १ ) नैगम नय सत्ता रूप सामान्यको; द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व रूप अवान्तर सामान्यको, असाधारण रूप विशेषको; तथा पर रूपसे व्यावृत्त और सामान्यसे भिन्न अवान्तर विशेषको जानता है । यह नय सामान्य-विशेषको ग्रहण करता है । नैगम नयका स्वरूप चौदहवें श्लोकमें सामान्य-विशेषका निरूपण करते समय बताया गया है, अतएव यहां अलग नहीं लिखा जाता । निलयन और प्रस्थ ये नैगम नयके दृष्टान्त शालोमें प्रसिद्ध हैं । निलयन शब्दका अर्थ निवास स्थान होता है । जैसे किसीने किसीसे पूछा, ' आप कहां रहते हैं, ' उसने जवाब दिया, कि मैं लोकमें रहता हूं । लोकमें भी जम्बूद्वीप—भरतक्षेत्र—मध्यखण्ड—अमुक देश—अमुक नगर—अमुक घरमें रहता हूं । नैगम नय इन सब विकल्पोंको जानता है । दूसरा दृष्टान्त प्रस्थका है । धान्यको मापनेके पांच सेरेके परिमाणको प्रस्थ कहते हैं । किसीने किसी आदमीको कुठार ले कर जंगलमें जाते हुए देख कर पूछा, ' आप कहा जाते हैं, ' उस आदमीने जवाब दिया, कि मैं प्रस्थ लेने जाता हूं । ये दोनों नैगम नयके उदाहरण हैं । ( २ ) विशेषोकी अपेक्षा न करके वस्तुको सामान्यसे जाननेको संग्रह नय कहते हैं । इसका निरूपण चौथे, पाचवे श्लोकमें सामान्य एकांतका प्ररूपण करते समय किया जा चुका है ।

व्यवहारस्त्वेवमाह । यथा लोकग्राहमेव वस्तु अस्तु, किमनया अदृष्टाव्यवन्धि-यमाणवस्तुपरिकल्पनकष्टपिष्टिकया । यदेव च लोकव्यवहारपथमवतरति तस्यैवानुग्राहकं प्रमाणमुपलभ्यते नेतरस्य । न हि सामान्यमनादिनिघनमेकं संग्रहाभिमतं प्रमाणभूमिः, तथाभवाभावात् । सर्वस्य सर्वदर्शित्वप्रसङ्गाच्च । नापि विशेषाः परमाणुलक्षणाः क्षणक्ष-

१ तत्र निलयनं वसनमित्यन्तरम् । तद्दृष्टान्तो यथा-कश्चित् केनचित् पृष्ठः क्व वसति भवान् ? स प्राह-लोके । तत्रापि जम्बूद्वीपे, तत्रापि भरतक्षेत्रे, तत्रापि मध्यखण्डे, तत्राप्येकस्मिन् जनपदे नगरे ग्रहे इत्यादीन् सर्वानपि विकल्पान् नैगम इच्छति ॥ प्रस्थको धान्यमानविशेष । तद्दृष्टान्तो यथा-सद्योग्यं काष्ठं वृक्षावस्थायामपि तदनुकीर्तिकं स्तब्धे कृतं गृहमानीतमित्यादिसर्वास्वप्यवस्थासु नैगम-प्रस्थकमिच्छति । हरिभद्राया-वश्यकटिपणे नयाधिकारः ।

यिणः प्रमाणगोचराः, तथा प्रवृत्तेरभावात् । तस्माद् इदमेव निखिललोकावाधितं प्रमाणप्रसिद्धं कियत्कालभाविस्थूलताभाविभ्राणमुदकाद्याहरणाद्यर्थक्रियानिर्वर्तनक्षमं घटादिकं वस्तुरूपं पारमार्थिकम् । पूर्वोत्तरकालभावितत्पर्यायपर्यालोचना पुनरज्यायसी । तत्र प्रमाणप्रसाराभावात् । प्रमाणमन्तरेण विचारस्य कर्तुमशक्यत्वात् । अवस्तुत्वाच्च तेषां किं तद्गोचरपर्यालोचनेन । तथाहि । पूर्वोत्तरकालभाविनो द्रव्यविवर्तीः क्षणक्षयि-परमाणुलक्षणा वा विशेषा न कथंचन लोकव्यवहारमुपरचयन्ति । तन्न ते वस्तुरूपाः । लोकव्यवहारोपयोगिनामेव वस्तुत्वात् । अत एव पन्था गच्छति, कुण्डिका स्रवति, गिरिर्दहते, मञ्चाः क्रोशन्ति इत्यादिव्यवहाराणां प्रामाण्यम् । तथा च वाचकमुख्यः—  
 “लौकिकसम उपचारप्रायो विस्तृतार्थो व्यवहारः” इति ॥

( ३ ) जितनी वस्तु लोकमें प्रसिद्ध हैं, अथवा लोक व्यवहारमें आती हैं, उन्हींको मानना, और अदृष्ट और अव्यवहार्य वस्तुओंकी कल्पना न करनेको व्यवहार नय कहते हैं । संग्रह नयसे जाना हुआ अनादि निधन रूप सामान्य व्यवहार नयका विषय नहीं हो सकता, क्योंकि इस सामान्यका सर्व साधारणको अनुभव नहीं होता । यदि इस सामान्यका सब लोगोंको अनुभव होने लगे, तो सब लोग सर्वज्ञ हो जायं । इसी प्रकार क्षण क्षणमें बदलनेवाले परमाणु रूप विशेष भी व्यवहार नयके विषय नहीं हो सकते, क्योंकि परमाणु आदि सूक्ष्म पदार्थ हमारे प्रत्यक्ष आदि प्रमाणके बाह्य होनेसे हमारी प्रवृत्तिके विषय नहीं हैं । अतएव व्यवहार नयकी अपेक्षा कुछ समयके तक रहनेवाली स्थूल पर्यायको धारण करनेवाला और जल धारण आदि क्रियाओंके करनेमें समर्थ घट आदि वस्तु ही पारमार्थिक और प्रमाणसे सिद्ध हैं, क्योंकि इनके माननेमें कोई लोक विरोध नहीं आता । इस लिये घटका ज्ञान करते समय घटकी पूर्व और उत्तर कालकी पर्यायोंका विचार करना व्यर्थ है, क्योंकि सूक्ष्म पर्याय प्रमाणसे नहीं जानी जाती, अतएव ये पूर्वोत्तर पर्याय अवस्तु हैं । पूर्व और उत्तर कालमें होनेवाली द्रव्यकी पर्याय अथवा क्षण क्षणमें नाश होनेवाले विशेष रूप परमाणु लोक व्यवहारमें उपयोगी न होनेसे अवस्तु हैं । क्योंकि जो लोक व्यवहारमें उपयोगी होता है, उसे ही वस्तु कहते हैं । अतएव ‘ रास्ता जाता है, कुंड बहता है, पहाड़ जलता है, मंच रोंते हैं ’ आदि व्यवहार भी लोकोपयोगी होनेसे प्रमाण हैं । वाचकमुख्यने कहा भी है “ लोक व्यवहारके अनुसार उपचरित अर्थको बतानेवाले विस्तृत अर्थको व्यवहार कहते हैं । ”

ऋजुसूत्रः पुनरिदं मन्यते । वर्तमानक्षणविवर्त्येव वस्तुरूपम् । नातीतमनागतं च । अतीतस्य विनष्टत्वाद् अनागतस्यालब्धात्मलाभत्वात् स्वरविषाणादिभ्योऽविशिष्यमाणतया सकलशक्तिविरहरूपत्वात् नार्थक्रियानिर्वर्तनक्षमत्वम् तदभावाच्च न वस्तुत्वं । “यदेवार्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसत् ” इति वचनात् । वर्तमानक्षणालिङ्गितं पुनर्व-

स्वरूपं समस्तार्थक्रियासु व्याप्रियत् इति तदेव पारमार्थिकम् । तदपि च निरंशमभ्यु-  
पगंतव्यम् । अंशव्याप्तेर्भक्तिरिक्तत्वात् । एकस्य अनेकस्वभावतामन्तरेण अनेकस्याव-  
यवव्यापनायोगात् । अनेकस्वभावता एवास्तु इति चेत् । न । विरोधव्याघ्राघ्रातत्वात् ।  
तथाहि । यदि एकः स्वभावः कथमनेकः अनेकश्चेत्कथमेकः एकानेकयोः परस्परपरि-  
हारेणावस्थानात् । तस्मात् स्वरूपनिमग्नाः परमाणव एव परस्परोपसर्पणद्वारेण कथंचि-  
न्निचयरूपतामापन्ना निरविलकार्येषु व्यापारभाज इति त एव स्वलक्षणं न स्थूलतां  
धारयत् पारमार्थिकमिति । एवमस्याभिप्रायेण यदेव स्वकीयं तदेव वस्तु न  
परकीयम्, अनुपयोगित्वादिति ॥

( ४ ) वस्तुकी अतीत और अनागत पर्यायोको छोड़ कर वर्तमान क्षणकी पर्यायोको  
जानना ऋजुसूत्र नयका विषय है । वस्तुकी अतीत पर्याय नष्ट हो जाती है, और अनागत  
पर्याय उत्पन्न नहीं होती, इस लिये अतीत और अनागत पर्याय खरविषाणकी तरह सम्पूर्ण  
सामर्थ्यसे रहित हो कर कोई अर्थक्रिया नहीं कर सकती, इस लिये अवस्तु हैं । क्योंकि  
“ अर्थक्रिया करनेवाला ही वास्तवमें सत् कहा जाता है ” । वर्तमान क्षणमें विद्यमान वस्तुसे ही  
समस्त अर्थक्रिया हो सकती है, इस लिये यथार्थमें वही सत् है । अतएव वस्तुका स्वरूप  
निरंश मानना चाहिये, क्योंकि वस्तुको अंश सहित मानना युक्तिसे सिद्ध नहीं होता ।  
शंका—एक वस्तुके अनेक स्वभाव माने बिना वह अनेक अवयवोंमें नहीं रह सकती,  
इस लिये वस्तुमें अनेक स्वभाव मानने चाहिये । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि यह  
माननेमें विरोध आता है । कारण कि एक और अनेकमें परस्पर विरोध होनेसे एक स्वभाव-  
वाली वस्तुमें अनेक स्वभाव, और अनेक स्वभाववाली वस्तुमें एक स्वभाव नहीं बन सकते ।  
अतएव अपने स्वरूपमें स्थित परमाणु ही परस्परके संयोगसे कथंचित् समूह रूप हो कर सम्पूर्ण  
कार्यमें प्रवृत्त होते हैं । इस लिये ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षा स्थूल रूपको धारण न करनेवाले  
स्वरूपमें स्थित परमाणु ही यथार्थमें सत् कहे जा सकते हैं । अतएव ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षा  
बिना स्वरूप ही वस्तु है, पर स्वरूपको अनुपयोगी होनेके कारण वस्तु नहीं कह सकते ।

शब्दस्तु रूढितो यावन्तो ध्वनयः कस्मिन्विचदर्थं प्रवर्तन्ते, यथा इन्द्रशक्र-  
पुरन्दरादयः सुरपतौ तेषां सर्वेषामप्येकमर्थमभिप्रैति किल, प्रतीतिवशाद् । यथा  
शब्दाव्यतिरेकोऽर्थस्य प्रतिपाद्यते तथैव तस्यैकत्वमनेकत्वं वा प्रतिपादनीयम् । न च  
इन्द्रशक्रपुरन्दरादयः पर्यायशब्दा विभिन्नार्थवाचितया कदाचन प्रतीयन्ते । तेभ्यः  
सर्वदा एकाकारपरामर्शात्पक्षेस्वलितवृत्तितया तथैव व्यवहारदर्शनात् । तस्माद् एक  
एव पर्यायशब्दानामर्थ इति । शब्द्यते आहूयतेऽनेनाभिप्रायेणार्थः इति निरुक्ताद्  
एकार्थप्रतिपादनाभिप्रायेणैव पर्यायध्वनीनां प्रयोगात् । यथा चायं पर्यायशब्दानामे-

कमर्थमभिप्रैति तथा तटस्तटी तटम् इति विरुद्धलिङ्गलक्षणधर्माभिसम्बन्धाद् वस्तुनो भेदं चाभिधत्ते । न हि विरुद्धधर्मकृतं भेदमनुभवतो वस्तुनो विरुद्धधर्मायोगो युक्तः । एवं सङ्ख्याकालकारकपुरुषादिभेदाद् अपि भेदोऽभ्युपगन्तव्यः । तत्र सङ्ख्या एकत्वादिः कालोऽतीतादिः कारकं कर्त्रादि पुरुषः प्रथमपुरुषादिः ॥

( ५ ) रूढ़िसे सम्पूर्ण शब्दोंके एक अर्थमें प्रयुक्त होनेको शब्द नय कहते हैं । जैसे शक, पुरन्दर आदि सब शब्द एक अर्थके द्योतक हैं । जैसे शब्द अर्थसे अभिन्न है, वैसे ही उसे एक और अनेक भी मानना चाहिये । इन्द्र, शक और पुरन्दर आदि पर्यायवाची शब्द कमी भिन्न अर्थका प्रतिपादन नहीं करते, क्योंकि उनसे एक ही अर्थका ज्ञान होता है । अतएव इन्द्र आदि पर्यायवाची शब्दोंका एक ही अर्थ है । जिस अभिप्रायसे अर्थ कहा जाय, उसे शब्द कहते हैं । अतएव सम्पूर्ण पर्यायवाची शब्दोंसे एक ही अर्थका ज्ञान होता है । जैसे इन्द्र, शक और पुरन्दर परस्पर पर्यायवाची शब्द एक अर्थको द्योतित करते हैं, वैसे ही ' तट, तटी, तटम् ' परस्पर विरुद्ध लिङ्गवाले शब्दोंसे पदार्थोंके भेदका ज्ञान होता है । इसी प्रकार संख्या-एकत्व आदि, काल-अतीत आदि, कारक-कर्ता आदि, और पुरुष-प्रथम पुरुष आदिके भेदसे शब्द और अर्थमें भेद समझना चाहिये ।

समभिरूढस्तु पर्यायशब्दानां प्रविभक्तमेवार्थमभिमन्यते । तद्यथा इन्दनात् इन्द्रः । परमैश्वर्यम् इन्द्रशब्दवाच्यं परमार्थतस्तद्व्यर्थं । अतद्व्यर्थं पुनरुपचारतो वर्तते । न वा कश्चित् तद्वान् । सर्वशब्दानां परस्परविभक्तार्थप्रतिपादितया आश्रयाश्रयिभावेन प्रवृत्त्यसिद्धेः । एवं शकनात् शकः पूर्दारणात् पुरन्दर इत्यादिभिन्नार्थत्वं सर्वशब्दानां दर्शयति । प्रमाणयति च । पर्यायशब्दा अपि भिन्नार्थाः । प्रविभक्तव्युत्पत्तिनिमित्तकत्वात् । इह ये ये प्रविभक्तव्युत्पत्तिनिमित्तकास्ते ते भिन्नार्थाः, यथा इन्द्रपशु-पुरुषशब्दाः । विभिन्नव्युत्पत्तिनिमित्तकाश्च पर्यायशब्दा अपि । अतो भिन्नार्था इति ॥

( ६ ) समभिरूढ नय पर्यायवाची शब्दोंमें भिन्न अर्थको द्योतित करता है । जैसे इन्द्र, शक और पुरन्दर शब्दोंके पर्यायवाची होनेपर भी इन्द्रसे परम ऐश्वर्यज्ञान ( इन्दनात् इन्द्रः ), शकसे सामर्थ्यज्ञान ( शकनात् शकः ) और पुरन्दरसे नगरोको विदारण करनेवाले ( पूर्दारणात् पुरन्दरः ) भिन्न भिन्न अर्थोंका ज्ञान होता है । वास्तवमें इन्द्र शब्दके कहनेसे इन्द्र शब्दका वाच्य परम ऐश्वर्यपना इन्द्र ( परम ऐश्वर्यवाले ) में ही मिल सकता है । जिसमें परम ऐश्वर्य नहीं है, उसे केवल उपचारसे ही इन्द्र कहा जा सकता है । इस लिये वास्तवमें जो परम ऐश्वर्यसे रहित है, उसे इन्द्र नहीं कह सकते । अतएव परस्पर भिन्न अर्थको प्रतिपादन करनेवाले शब्दोंमें आश्रय और आश्रयी संबंध नहीं बन सकता । इसी तरह शक और पुरन्दर शब्द भी भिन्न अर्थको द्योतित करते हैं । अतएव भिन्न व्युत्पत्ति होनेसे पर्यायवाची शब्द भिन्न भिन्न अर्थोंके द्योतक हैं । जिन शब्दोंकी व्युत्पत्ति भिन्न भिन्न होती है, वे

शब्द भिन्न भिन्न अर्थोंके धोतक होते हैं, जैसे इन्द्र, पशु और पुरुष शब्द। पर्यायवाची शब्द भी भिन्न व्युत्पत्ति होनेके कारण भिन्न अर्थको सूचित करते हैं।

एवंभूतः पुनरेवं भाषते। यस्मिन् अर्थे शब्दो व्युत्पाद्यते स व्युत्पत्तिनिमित्तमर्थो यदैव प्रवर्तते तदैव तं शब्दं प्रवर्तमानमभिप्रैति, न सामान्येन। यथा उदकाद्याहरणवेलायां योषिदादिमस्तकारूढो विशिष्टचेष्टावान् एव घटोऽभिधीयते न शेषः। घट-शब्दव्युत्पत्तिनिमित्तशून्यत्वात्, पटादिबद् इति। अतीतां भाविनी वा चेष्टामङ्गीकृत्य सामान्येनैवोच्यते इति चेत्। न। तयोर्विनिष्ठात्प्रत्यक्षतया शशविषाणकल्पत्वात्। तथापि तद्द्वारेण शब्दप्रवर्तने सर्वत्र प्रवर्तयितव्यः, विशेषाभावात्। किंच यदि अतीतवर्त्य-चेष्टापेक्षया घटशब्दोऽचेष्टावत्यपि प्रयुज्येत तदा कपालमृत्पिण्डादावपि तत्प्रवर्तनं दुर्निवारं स्याद्, विशेषाभावात्। तस्माद् यत्र क्षणे व्युत्पत्तिनिमित्तमविकलमस्ति तस्मिन् एव सोऽर्थस्तच्छब्दवाच्य इति ॥

( ७ ) अर्थमें शब्दकी व्युत्पत्ति होती है। जिस समय व्युत्पत्तिके निमित्त रूप अर्थका व्यवहार होता है, उसी समय अर्थमें शब्दका व्यवहार होता है। जैसे अल लानेके समय ब्रिखोंके सिरपर रक्खे हुए घड़ेको ही 'घट' कह सकते हैं, दूसरी अवस्थामें घड़ेको 'घट' नहीं कहा जा सकता। क्योंकि जिस तरह पटको घट नहीं कहा जा सकता, उसी तरह घड़ेको भी जल लाने आदिकी क्रिया रहित अवस्थामें घट नहीं कहा जा सकता। शशविषाणकी अतीत और अनागत अवस्थाओंकी तरह नष्ट और अनुत्पन्न होनेके कारण अतीत और अनागत अवस्थाओंको ले कर सामान्यसे शब्दोंका प्रयोग नहीं किया जा सकता। यदि अतीत और अनागत पर्यायोंकी अपेक्षा शब्दके वाच्य रूप पर्यायका अभाव होनेपर भी घड़ेको घट कहा जाय, तो कपाल और मिट्टीके पिंडमें भी घट शब्दका व्यवहार होना चाहिये। अतएव जिस क्षणमें किसी शब्दकी व्युत्पत्तिका निमित्त कारण सम्पूर्ण रूपसे विद्यमान हो, उसी समय उस शब्दका प्रयोग करना उचित है। यह एवंभूत नय है।

अत्र संग्रहश्लोकाः—

“ अन्यदेव हि सामान्यमभिन्नज्ञानकारणम् ।  
विशेषोऽप्यन्य एवेति मन्यते नैगमो नयः ॥ १ ॥  
सद्रूपतानतिक्रान्तं स्वस्वभावाभिदं जगत् ।  
सचारूपतया सर्वं संगृह्यन् संग्रहो मतः ॥ २ ॥ ”  
व्यवहारस्तु तामेव प्रतिवस्तु व्यवस्थिताम् ।  
तथैव दृश्यमानत्वाद् व्यापारयति देहिनः ॥ ३ ॥  
तत्रजुम्बूननीतिः स्याद् शुद्धपर्यायसंश्रिता ।  
नश्वरस्यैव भावस्य भावात् स्थितिवियोगतः ॥४॥



विरोधलिङ्गसंख्यादिभेदाद् भिन्नस्वभावताम् ।  
 तस्यैव मन्यमानोऽयं शब्दः प्रत्यवतिष्ठते ॥ ५ ॥  
 तथाविधस्य तस्यापि त्रस्तुनः क्षणवर्तिनः ।  
 ब्रूते समभिरूढस्तु संज्ञाभेदेन भिन्नताम् ॥ ६ ॥  
 एकस्यापि ध्वनेर्वाच्यं सदा तन्नोपपद्यते ।  
 क्रियाभेदेन भिन्नत्वाद् एवंभूतोऽभिमन्यते ॥ ७ ॥

एत एव च परामर्शा अभिप्रेतधर्मावधारणात्मकतया शेषधर्मतिरस्कारेण प्रवर्तमाना दुर्नयसंज्ञामश्नुवते । तद्ब्रह्मभावितसत्ताका हि खल्वेते परप्रवादाः । तथाहि । नैगमनयदर्शनानुसारिणौ नैयायिकवैशेषिकौ । संग्रहाभिप्रायप्रवृत्ताः सर्वेऽप्यद्वैतवादाः सांख्यदर्शनं च । व्यवहारनयानुपातिप्रायश्चार्वाकदर्शनम् । ऋजुसूत्राकृतप्रवृत्तजुद्धय-स्ताथागताः । शब्दादिनयावलम्बिनो वैयाकरणादयः ॥

“ ( १ ) नैगम नयके अनुसार अभिन्न ज्ञानका कारण सामान्य धर्म विशेष धर्मसे भिन्न है । ( २ ) अस्तित्व धर्मको न छोड़ कर सम्पूर्ण पदार्थ अपने अपने स्वभावमें अवस्थित हैं । इस लिये सम्पूर्ण पदार्थोंके सामान्य रूपसे ज्ञान करनेको संग्रह नय कहते हैं । ( ३ ) संग्रह नयसे जानी हुई सत्ताको प्रत्येक पदार्थमें भिन्न भिन्न रूपसे मान कर व्यवहार करनेको व्यवहार नय कहते हैं । ( ४ ) शुद्ध पर्यायके आश्रयसे प्रत्येक पदार्थ स्थितिके नाश होनेसे नष्ट होता है, इस लिये प्रत्येक वस्तुको नश्वर मानना ऋजुसूत्र नय है । ( ५ ) परस्पर विरोधी लिंग, संख्या आदिके भेदसे वस्तुमें भेद माननेको शब्द नय कहते हैं । ( ६ ) क्षणस्थायी वस्तुको भिन्न भिन्न संज्ञाओंके भेदसे भिन्न मानना समभिरूढ नय है । ( ७ ) वस्तु अमुक क्रिया करनेके समय ही अमुक नामसे कही जा सकती है, वह सदा एक शब्दका वाच्य नहीं हो सकती, इसे एवंमृत नय कहते हैं । ” जिस समय ये नय अन्य धर्मोंका निषेध करके केवल अपने एक अभीष्ट धर्मका ही प्रतिपादन करते हैं, उस समय दुर्नय कहे जाते हैं । एकान्तवादी लोग वस्तुके एक धर्मको सत्य मान कर अन्य धर्मोंका निषेध करते हैं, इस लिये वे लोग दुर्नयवादी कहे जाते हैं । न्याय वैशेषिक लोग नैगम नयका अनुकरण करते हैं, वेदान्ती और सांख्य संग्रह नयको मानते हैं । चार्वाक लोग व्यवहार नयवादी हैं, बौद्ध लोग केवल ऋजुसूत्र नयको मानते हैं, तथा वैयाकरणी लोग शब्द आदि नयका ही अनुकरण करते हैं ।

उक्तं च सोदाहरणं नयदुर्नयस्वरूपं श्रीदेवसुरिपादैः । तथा च तद्ग्रन्थः—  
 नीयते येन श्रुताख्यप्रमाणविषयीकृतस्य अर्थस्य अंशस्तदितरांशौदासीन्यतः  
 स प्रतिपञ्चुरभिप्रायविशेषो नयः इति । स्वाभिप्रेताद् अंशाद् इतरांशापलापी पुनर्न-

योभासः । स व्याससमासाभ्यां द्विप्रकारः । व्यासतोऽनेकविकल्पः । समासतस्तु द्विभेदो  
 द्व्यर्थिकः पर्यायार्थिकश्च । आद्यो नैगमसंग्रहव्यवहारभेदात् त्रेधा । धर्मयोर्धर्मिणो-  
 र्धर्मधर्मिणांश्च प्रधानोपसर्जनभावेन यद्विवक्षणं स नैकगमो नैगमोः । सत् चैतन्य-  
 मात्मनीति धर्मयोः । वस्तुपर्यायवद्द्रव्यमिति धर्मिणोः । क्षणमेकं मुख्यी विषया-  
 सक्तजीव इति धर्मधर्मिणोः । धर्मद्वयादीनामैकान्तिकपार्थक्याभिसन्धिर्नैगमाभासः ।  
 यथा आत्मनि सत्त्वचैतन्ये परस्परमत्यन्तं पृथग्भूते इत्यादिः ॥ सामान्यमात्रग्राही  
 परामर्शः संग्रहः । अयमुभयविकल्पः परोऽपरश्च । अशेषविशेषेषु औदासीन्यं भज-  
 मानः शुद्धद्रव्यं सन्मात्रमभिमन्यमानः परसंग्रहः । विश्वमेकं सदविशेषादिति यथा ।  
 सत्तद्वैतं स्वीकुर्वाणः सकलविशेषान् निराचक्षणस्तदाभासः । यथा सत्त्व तत्त्वम्  
 ततः पृथग्भूतानां विशेषाणामदर्शनात् । द्रव्यत्वादीनि अवान्नरसामान्यानि मन्वान-  
 स्तद्भेदेषु गजनिमीलिकामवलम्बमानः पुनरपरसंग्रहः । धर्माधर्माकाशकालपुद्गलजीव-  
 द्रव्याणामैक्यं द्रव्यत्वाभेदात् इत्यादिर्यथा । तद्द्रव्यत्वादिं प्रतिजानानस्तद्विशेषा-  
 न्निह्वानस्तदाभासः । यथा द्रव्यत्वमेव तत्त्वम् ततोऽर्थान्तरभूतानां द्रव्याणामनुप-  
 लब्धेरित्यादिः । संग्रहेण गोचरकृतानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं येनाभिसन्धिना  
 क्रियते स व्यवहारः । यथा यत् सत् तद् द्रव्यं पर्यायो वेत्यादिः । यः पुनरपरमार्थि-  
 कद्रव्यपर्यायविभागमभिप्रैति स व्यवहाराभासः । यथा चार्वाकदर्शनम् ॥

देवसूरी आचार्येण प्रमाणन्यतत्त्वालोकालंकारमे नय और दुनयका स्वरूप  
 उदाहरण सहित प्रतिपादित किया है—“ श्रुतज्ञान प्रमाणसे जाने हुए पदार्थोंका एक अंश  
 जान कर अन्य अंशोंके प्रति उदासीन रहते हुए वक्ताके अभिप्रायको नय कहते हैं ।  
 अपने अमीष्ट धर्मके अतिरिक्त वस्तुके अन्य धर्मोंके निषेध करनेको नयामास (दुनय)  
 कहते हैं । संक्षेप और विस्तारके भेदसे नय दो प्रकारका है । विस्तारसे नयके  
 अनेक भेद हैं । संक्षेपसे द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक ये नयके दो भेद हैं । द्रव्यार्थिक  
 नयके नैगम, संग्रह और व्यवहार तीन भेद हैं । ( १ ) दो धर्म अथवा दो धर्मी अथवा  
 एक धर्म और एक धर्मीमें प्रधान और गौणताकी विवक्षाको नैकगम अथवा नैगम नय  
 कहते हैं । ( क ) जैसे सत् और चैतन्य दोनों आत्माके धर्म हैं । यहा सत् और चैतन्य  
 दोनों धर्मोंमें चैतन्य विशेष्य होनेसे प्रधान धर्म है, और सत् विशेषण होनेसे गौण धर्म है ।  
 ( ख ) पर्यायवान द्रव्यको वस्तु कहते हैं । यहां द्रव्य और वस्तु दो धर्मियोंमें द्रव्य मुख्य

१ अनन्ताद्यात्मके वस्तुन्यैकेकावापर्यवसायिनो यावन्तः प्रतिपत्तुणामभिप्रायास्तावन्तो नयाः । ते  
 च निपतसंख्यया संख्यातुं न शक्यन्त इति व्यासतो नयस्यानेकप्रकारत्वमुक्तम् । २ द्रवति श्लेष्यति अणुद्रवत्  
 तास्तान् पर्यायानिति द्रव्यं तदेवार्थः । सोऽस्ति यस्य विषयत्वेन स द्रव्यार्थिकः । पर्येत्युत्पादविनामौ प्राप्नो-  
 तीति पर्यायः स एवार्थः । सोऽस्ति यस्यासौ पर्यायार्थिकः ।

और वस्तु गौण है । अथवा पर्यायवान वस्तुको द्रव्य कहते हैं । यहां वस्तु मुख्य और द्रव्य गौण है । ( ग ) विषयासक्त जीव क्षणमरके लिये सुखी हो जाता है यहां विषयासक्त जीव रूप धर्मा मुख्य, और क्षणमरके लिये सुखी होना रूप धर्म गौण है । दो धर्म, दो धर्मा अथवा एक धर्म और धर्मोंमें सर्वथा भिन्नता दिखानेको नैगमाभास कहते हैं । जैसे ( क ) आत्मामें सत् और चैतन्य परस्पर भिन्न हैं ( ख ) पर्यायवान वस्तु और द्रव्य सर्वथा भिन्न हैं । ( ग ) सुख और जीव परस्पर भिन्न हैं । ( २ ) विशेष रहित सामान्य मात्र नानेवालेको संग्रह नय कहते हैं । पर और अपर सामान्यके भेदसे संग्रहके दो भेद हैं । सम्पूर्ण विशेषोंमें उदासीन भाव रख कर शुद्ध सत् मात्रको जानना पर संग्रह है । जैसे सामान्यसे एक विश्व ही सत् है । सत्ता द्वैतको मान कर सम्पूर्ण विशेषोंका निषेध करना संग्रहाभास है । जैसे सत्ता ही एक तत्व है, क्योंकि सत्तासे भिन्न विशेष पदार्थोंकी उपलब्धि नहीं होती । द्रव्यत्व, पर्यायत्व आदि अवान्तर सामान्योंको मान कर उनके भेदोंमें मध्यस्थ भाव रखना अपर संग्रह नय है । जैसे द्रव्यत्वकी अपेक्षा धर्म, अधर्म, आकाश, काल पुद्गल और जीव एक हैं । ( इसी प्रकार पर्यायत्वकी अपेक्षा चेतन और अचेतन पर्याय एक हैं ) । धर्म, अधर्म आदिको केवल द्रव्यत्व रूपसे स्वीकार करके उनके विशेषोंके निषेध करनेको अपर संग्रहाभास कहते हैं । जैसे द्रव्यत्व ही तत्व है, क्योंकि द्रव्यत्वसे भिन्न द्रव्योंका ज्ञान नहीं होता । ( ३ ) संग्रह नयसे जाने हुए पदार्थोंमें योग्य रीतिसे विभाग करनेको व्यवहार नय कहते हैं । जैसे जो सत् है, वह द्रव्य या पर्याय है । ( यद्यपि संग्रह नयकी अपेक्षा द्रव्य और पर्याय सत्से अभिन्न हैं, परन्तु व्यवहार नयकी दृष्टिसे द्रव्य और पर्यायको सत्से भिन्न माना गया है ) । द्रव्य और पर्यायके एकान्त भेद प्रतिपादन करनेको व्यवहाराभास कहते हैं । जैसे चार्वाकदर्शन । चार्वाक लोग जीव द्रव्यके पर्याय आदि न मान कर केवल मृत चतुष्टयको मानते हैं, अतएव उनको व्यवहाराभास कहा गया है ।

पर्यायार्थिकश्चतुर्धा ऋजुसूत्रः शब्दः समभिरूढः एवंभूतश्च । ऋजु वर्तमानसं-  
णस्थायि पर्यायमात्रं प्राधान्यतः सूत्रयन्त्रभिप्रायः ऋजुसूत्रः । यथा सुखविवर्तः  
सम्प्रति अस्तीत्यादिः । सर्वथा द्रव्यापलापी तदाभासः । यथा तथागतमतम् । काला-  
दिभेदेन ध्वनेरर्थभेदं प्रतिपद्यमानः शब्दः । यथा बभूव भवति भविष्यति सुमेरु-  
त्यादिः । तद्भेदेन तस्य तमेव समर्थयमानस्तदाभासः । यथा बभूव भवति भविष्यति  
सुमेरुत्यादायो भिन्नकालाः शब्दा भिन्नमेव अर्थमभिदधति भिन्नकालशब्दत्वात्  
तादृक्सिद्धान्यशब्दवद् इत्यादिः । पर्यायशब्देषु निरुक्तिभेदेन भिन्नमर्थं समभिरोद्ध  
समभिरूढः । इन्दनाद् इन्द्रः शकनाच्छक्रः पूदीरणात् पुरन्दर इत्यादिषु यथा ।  
पर्यायध्वनीनामभिधेयानात्वमेव कक्षीकुर्वाणस्तदाभासः । यथेन्द्रः शक्रः पुरन्दर  
इत्यादयः शब्दा भिन्नाभिधेया एव भिन्नशब्दत्वात् करिकुरङ्गुरङ्गशब्दवद् इत्यादिः ।

शब्दानां स्वप्रवृत्तिनिमित्तभूतक्रियाविशिष्टमर्थं वाच्यत्वेनाभ्युपगच्छन् एवंभूतः । यथे-  
न्दनमनुभवन् इन्द्रः शकनक्रियापरिणतः शक्रः पूर्दारणप्रवृत्तः पुरन्दर इत्युच्यते ।  
क्रियानाविष्टं वस्तु शब्दवाच्यतया प्रतिक्षिपंस्तु तदाभासः । यथा विशिष्टचेष्टाशून्यं  
घटाख्यं वस्तु न घटशब्दवाच्यम् घटशब्दप्रवृत्तिनिमित्तभूतक्रियाशून्यत्वात् पटवद्  
इत्यादिः ॥

ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवंभूत ये चार पर्यायार्थिक नयके भेद हैं । ( १ )  
वर्तमान क्षणकी पर्याय मात्रकी प्रधानतासे वस्तुका कथन करना ऋजुसूत्र है । जैसे इस समय  
में सुखकी पर्याय भोगता हूँ । द्रव्यके सर्वथा निषेध करनेको ऋजुसूत्र नयामास कहते हैं,  
जैसे बौद्ध लोग । बौद्ध लोग क्षण क्षणमें नाश होनेवाली पर्यायोंको ही वास्त-  
विक मान कर पर्यायोंके आश्रित द्रव्यका निषेध करते हैं, इस लिये उनका  
मत ऋजुसूत्र नयामास है । ( २ ) काल, कारक, लिंग, संख्या, वचन और उपसर्गके  
भेदसे शब्दके अर्थमें भेद माननेको शब्द नय कहते हैं । जैसे वसूव, भवति, भविष्यति  
( काल ); करोति, क्रियते ( कारक ); तटः, तटी, तटं, ( लिंग ); दारा, कलत्रम् ( संख्या );  
एहि मन्ये रथेन यास्यसि न हि यास्यसि यातस्ते पिता ( पुरुष ); सन्तिष्ठते, अवतिष्ठते  
( उपसर्ग ) । काल आदिके भेदसे शब्द और अर्थको सर्वथा अलग माननेको शब्दानामास  
कहते हैं । जैसे सुमेरु था, सुमेरु है और सुमेरु होगा, आदि भिन्न भिन्न कालके शब्द भिन्न  
कालके शब्द होनेसे भिन्न भिन्न अर्थोंका ही प्रतिपादन करते हैं, जैसे अन्य भिन्न कालके  
शब्द । ( ३ ) पर्याय शब्दोंमें निरुक्तिके भेदसे भिन्न अर्थको कहना समभिरूढ नय है । जैसे  
ऐश्वर्यवान होनेसे इन्द्र, समर्थ होनेसे शक्र और नगरोंका नाश करनेवाला होनेसे पुरन्दर  
कहना । पर्यायवाची शब्दोंको सर्वथा भिन्न मानना समभिरूढ नयामास है । जैसे करि  
( हाथी ) कुरंग ( हरिण ) और तुरंग शब्द परस्पर भिन्न हैं, वैसे ही इन्द्र, शक्र और पुरन्दर  
शब्दोंको सर्वथा भिन्न मानना । ( ४ ) जिस समय पदार्थोंमें जो क्रिया होती हो, उस समय  
उस क्रियाके अनुरूप शब्दोंसे अर्थके प्रतिपादन करनेको एवंभूत नय कहते हैं । जैसे परम  
ऐश्वर्यका अनुभव करते समय इन्द्र, समर्थ होनेके समय शक्र, और नगरोंका नाश करनेके  
समय पुरन्दर कहना । पदार्थोंमें अमुक क्रिया होनेके समयको छोड़ कर दूसरे समय उस पदा-  
र्थको उसी शब्दसे नहीं कहना, एवंभूत नयामास है । जैसे, जिस प्रकार जल लाने आदिकी  
क्रियाका अभाव होनेसे पटको घट नहीं कहा जा सकता, वैसे ही जल लाने आदि क्रियाके  
आतिरिक्त समय घड़ेको घट नहीं कहना ।

एतेषु चत्वारः प्रथमेऽर्थनिरूपणप्रवणत्वाद् अर्थनयाः । शेषास्तु त्रयः शब्दवा-  
च्यार्थगोचरतया शब्दनयाः । पूर्वः पूर्वो नयः प्रचुरगोचरः परः परस्तु परिमितवि-  
षयः । सन्मात्रगोचरात् संग्रहात् नैगमो भावाभावभूमिकत्वाद् भूमविषयः । सद्विज्ञे-

षमकाशकाद् व्यवहारतः संग्रहः समस्तसत्समूहोपदर्शकत्वाद् बहुविषयः । वर्तमान-  
विषयाद् ऋजुसूत्राद् व्यवहारस्त्रिकालविषयावलम्बित्वाद् अनल्पार्थः । कालादिभेदेन  
भिन्नार्थोपदर्शिनः शब्दादृजुसूत्रस्तद्विपरीतवेदकत्वाद् महार्थः । प्रतिपर्यायशब्दमर्थभेद-  
मभीप्सतः समभिरूढात् शब्दस्तद्विपर्ययानुयायित्वात् प्रभूतविषयः । प्रतिक्रियं विभि-  
न्नमर्थं प्रतिजानानाद् एवंभूतात् समभिरूढस्तदन्यथार्थस्थापकत्वाद् महागोचरः । नय-  
वाक्यमपि स्वविषये प्रवर्तमानं विधिप्रतिषेधाभ्यां सप्तभङ्गीमनुव्रजति । ” इति । विशेष-  
षार्थिना नयानां नामान्वर्थविशेषलक्षणक्षेपपरिहारादिचर्चस्तु भाष्यमहोदधिगन्ध-  
स्तिटीकान्यायावतारादिग्रन्थेभ्यो निरीक्षणीयः ॥

सात नयोमें नैगम, संग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये चार नय अर्थका प्रतिपादन करनेके कारण अर्थनय कहे जाते हैं । बाकीके शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत नय शब्दका प्रतिपादन करनेसे शब्द नय कहे जाते हैं । इन नयोमें पहले पहले नय अधिक विषयवाले हैं, और आगे आगेके नय परिमित विषयवाले है । संग्रह नय सत् मात्रको जानता है, और नैगम नय सामान्य और विशेष दोनोंको जानता है, इस लिये संग्रह नयकी अपेक्षा नैगम नयका अधिक विषय है । व्यवहार नय संग्रहसे जाने हुए पदार्थोंको विशेष रूपसे जानता है, और संग्रह समस्त सामान्य पदार्थोंको जानता है, इस लिये संग्रह नयका विषय व्यवहार नयसे अधिक है । व्यवहार नय तीनो कालोंके पदार्थोंको जानता है, और ऋजुसूत्रसे केवल वर्तमान पदार्थोंका ज्ञान होता है, अतएव व्यवहार नयका विषय ऋजुसूत्रसे अधिक है । शब्द नय काल आदिके भेदसे वर्तमान पर्यायको जानता है, ऋजुसूत्रमें काल आदिका कोई भेद नहीं, इस लिये शब्द नयसे ऋजुसूत्र नयका विषय अधिक है, समभिरूढ़ नय इन्द्र, शक्र आदि पर्यायवाची शब्दोंको भी व्युत्पत्तिकी अपेक्षा मिल रूपसे जानता है, परन्तु शब्द नयमें यह सूक्ष्मता नहीं रहती, अतएव समभिरूढ़से शब्द नयका विषय अधिक है । समभिरूढ़से जाने हुए पदार्थोंमें क्रियाके भेदसे वस्तुमें भेद मानना एवंभूत है, जैसे समभिरूढ़की अपेक्षा पुरन्दर और शचीपतिमें भेद होनेपर भी नगरोका नाश करनेकी क्रिया न करनेके समय भी पुरन्दर शब्द इन्द्रके अर्थमें प्रयुक्त होता है, परन्तु एवंभूतकी अपेक्षा नगरोका नाश करते समय ही इन्द्रको पुरन्दर नामसे कहा जा सकता है । अतएव एवंभूतसे समभिरूढ़ नयका विषय अधिक है । प्रमाणके सात भंगोंकी तरह अपने विषयमें विधि और प्रतिषेधकी अपेक्षा नयके भी सात भंग होते हैं । ” नयोंका विशेष लक्षण और नयोंके ऊपर होनेवाले आक्षेपोंके परिहार आदिकी चर्चा तत्त्वार्थाधिगमभाष्य बृहद्बृत्ति ( गंधहस्ति टीका ), न्याया-  
वतार आदि ग्रंथोंसे जाननी चाहिये ।

प्रमाणं तु सम्यगर्थनिर्णयलक्षणं सर्वनयात्मकम् । स्याच्छब्दलाञ्छितानां नयानामेव प्रमाणव्यपदेशभाक्त्वात् । तथा च श्रीविमलनाथस्तवे श्रीसमन्तभद्रः—

“ नयास्तव स्यात्पदलाञ्छना इमे रसोपाविद्धा इव लोहधातवः ।

भवन्त्यभिप्रेतफला यतस्ततो भवन्तमार्याः प्रणता हितैषिणः ॥ ”

इति “ तच्च द्विविधम् प्रत्यक्षं परोक्षं च । तत्र प्रत्यक्षं द्विधा सांख्यवहारिकं पारमार्थिकं च । सांख्यवहारिकं द्विविधम् इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तभेदात् । तद् द्वितयम् अवग्रहहावायधारणाभेदाद् एकैकशत्रुविकल्पम् । अवग्रहादीनां स्वरूपं सुप्रतीतत्वाद् न प्रतन्यते । पारमार्थिकं पुनरुत्पत्तौ आत्ममात्रापेक्षम् ” । तद्द्विविधम् । क्षायोपशमिकं क्षायिकं च । आद्यम् अवधिभनःपर्यायभेदाद् द्विधा । क्षायिकं तु केवलज्ञानमिति ॥

सम्यक् प्रकारसे अर्थके निर्णय करनेको प्रमाण कहते हैं । प्रमाण सर्व नय रूप होता है । ‘स्वैधाक्योर्मे’ स्यात् शब्द लगा कर बोलनेको प्रमाण कहते हैं । समन्तभद्र स्वामीने चाहिये । तोत्रमें विमलनाथका स्तवन करते हुए कहा है “ जिस प्रकार रसोक्त्वा वस्तुके लोहा अमीष्ट फलका देनेवाला बन जाता है, इसी तरह नयोंमें ‘स्यात्’ शब्द लगानेसे भगवानके द्वारा प्रतिपादित नय इष्ट फलको देते हैं, इसीलिये अपना हित चाहने वाले लोग भगवानको नमस्कार करते हैं । ” “ यह प्रमाण प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे दो प्रकारका है । सांख्यवहारिक और पारमार्थिक ये प्रत्यक्षके दो भेद हैं । सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनसे पैदा होता है । इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाले सांख्यवहारिक प्रत्यक्षके अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा चार चार भेद हैं । अवग्रह आदिका स्वरूप सरल होनेसे यहां नहीं लिखा जाता । पारमार्थिक प्रत्यक्षकी उत्पत्तिमें केवल आत्माकी सहायता रहती है । ” यह क्षायोपशमिक और क्षायिकके भेदसे दो प्रकारका है । अवधि ज्ञान और मनपर्याय ज्ञान क्षायोपशमिकके भेद हैं । केवलज्ञान क्षायिकका भेद है ।

परोक्षं च स्मृतिप्रत्यभिज्ञानां<sup>नेर्क</sup>हानुमानागमभेदात् पञ्चप्रकारम् । “ तत्र संस्कारप्रबोधसम्भूतमनुभूतार्थविषयं तदित्याकारं वेदनं स्मृतिः । तत् तीर्थकरबिम्बमिति यथा । अनुभवस्मृतिहेतुकं तिर्यगूर्ध्वतासामान्यादिगोचरं संकलनात्मकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञानम् । यथा तज्जातीय एवायं गोपिण्डः गोसदृशो गवयः स एवायं जिनदत्त इत्यादिः । उपलम्भानुपलम्भसम्भवं त्रिकालीकलितसाध्यसाधनसम्बन्धाद्यालम्बनमिदमस्मिन् सत्येव भवतीत्याद्याकारं संवेदनमूहस्तर्कापरपर्यायः । यथा यावान् कश्चिद् धूमः

१ बृहत्सव्यमुल्लोत्रावल्या विमलनाथस्तवे ६५ । २ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकारे २-१, ४, ५, ६, १८ । ३ क्षयेणोदयप्राप्तकर्मणो विनाशेन सहोपशमे विष्कम्भितोदयत्वं क्षयोपशमः ।

४ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकारे ३—३-२३

स सर्वो बह्वौ सत्येव भवतीति तस्मिन्नसति असौ न भवत्येवेति वा । अनुमानं द्विषा स्वार्थं परार्थं च । तत्रान्यथानुपपत्त्येकलक्षणहेतुग्रहणसंबन्धस्मरणकारणकं साध्यविज्ञानं स्वार्थम् । पक्षहेतुवचनात्मकं परार्थमनुमानमुपचारात् ” । “आप्तवचनाद् आविर्भूतमर्थ-संबेदनमागमः । उपचाराद् आप्तवचनं च ” इति । स्मृत्यादीनां च विशेषस्वरूपं स्याद्वादरत्नाकरात् साक्षेपपरिहारं ज्ञेयमिति । प्रमाणान्तराणां पुनरर्थापत्त्युपमानसं-भवप्रातिभैतिह्यादीनामत्रैव अन्तर्भावः । सन्निकर्षादीनां तु जडत्वाद् एव न प्रामाण्यमिति । तदेवंविधेन नयप्रमाणोपन्यासेन दुर्नयमार्गस्त्वया खिन्नीकृतः ॥ इति काव्यार्थः ॥ २८ ॥

स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, ऊहा, अनुमान और आगम परोक्षके पांच भेद हैं । “ संस्कारसे उत्पन्न अनुभव किये हुए पदार्थमें ‘ वह है ’ इस प्रकारके स्मरण होनेको स्मृति कहते हैं, जैसे वह तीर्थकरका प्रतिबिम्ब है । वर्तमानमें किसी वस्तुके अनुभव करके और मूल-कालमें देखे हुए पदार्थका स्मरण होनेपर तिर्यक् सामान्य ( वर्तमान का ज्ञानता है, जातिके पदार्थोंमें रहनेवाला सामान्य ) और ऊर्ध्वता सामान्य ( एक ही पदार्थके अनेक अर्थोंमें रहनेवाला सामान्य ) आदिको जाननेवाले जोड़ रूप ज्ञानको प्रत्याज्ञान कहते हैं । जैसे यह गोपिंड उसी जातिका है, यह गवय गौके समान है, यह वही जिनदत्त है, आदि । उपलंभ और अनुपलंभसे उत्पन्न तीन कालमें होनेवाले साध्य-साधनके संबंध आदिसे होनेवाले, इसके होनेपर यह होता है, इस प्रकारके ज्ञानको ऊह अथवा तर्क कहते हैं । जैसे अग्निके होनेपर ही धूम होता है, अग्निके न होनेपर धूम नहीं होता । अनुमानके स्वार्थ और पदार्थ दो भेद हैं । अन्यथानुपपत्ति रूप हेतु-ग्रहण करनेके संबंधके स्मरण पूर्वक साध्यके ज्ञानको स्वार्थानुमान कहते हैं । पक्ष और हेतु कह कर दूसरेको साध्यके ज्ञान करानेको परार्थानुमान कहते हैं । परार्थानुमानको उपचारसे अनुमान कहा गया है । आप्तके वचनसे पदार्थके ज्ञान करनेको आगम कहते हैं । आप्तके वचनोंको उपचारसे प्रमाण माना गया है । ” स्मृति आदिका विशेष स्वरूप स्याद्वादरत्नाकर आदि ग्रन्थोंसे जानना चाहिये । अर्थापत्ति, उपमान, संभव, प्राप्तिभ, ऐतिह्य आदि प्रमाणोंका अन्तर्भाव प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाणोंमें हो जाता है । सन्निकर्ष आदिको जड होनेके कारण प्रमाण नहीं कहा जा सकता । इस प्रकार आपने नय और प्रमाण का उपदेश देकर दुर्नयवादके मार्गका निराकरण किया है । यह श्लोक का अर्थ है ।

भावार्थ—( १ ) किसी वस्तुके सापेक्ष निरूपण करनेको नय कहते हैं । प्रत्येक वस्तुमें अनन्त धर्म विद्यमान हैं । इन अनन्त धर्मोंमें किसी एक धर्मकी अपेक्षासे अन्य

१ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकारे ५—१, २ । २ प्रत्यक्षजनकः सवचः । यथा चाक्षुषप्रत्यक्षे चक्षुर्विषययोः संसर्गः ।

घर्मोंका निषेध न करके पदार्थोंका ज्ञान करना नय है। प्रमाणसे जाने हुए पदार्थोंमें ही नयसे वस्तुके एक अंशका ज्ञान होता है। शंका—नयसे पदार्थोंका निश्चय होता है, इस लिये नयको प्रमाण ही कहना चाहिये, नय और प्रमाणको अलग अलग कहनेकी आवश्यकता नहीं। समाधान—नयसे सम्पूर्ण वस्तुका नहीं, किन्तु वस्तुके एक देशका ज्ञान होता है। इस लिये जिस प्रकार समुद्रकी एक बूंदको सम्पूर्ण समुद्र नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि यदि समुद्रकी एक बूंदको समुद्र कहा जाय, तो शेष समुद्रके पानीको असमुद्र कहना चाहिये, अथवा समुद्रके पानीकी अन्य बूंदोंको भी समुद्र कह कर बहुतसे समुद्र मानने चाहिये। तथा समुद्रकी एक बूंदको असमुद्र भी नहीं कहा जा सकता। यदि समुद्रकी एक बूंदको असमुद्र कहा जाय, तो समुद्रके शेष अंशको भी समुद्र नहीं कहा जा सकता। उसी प्रकार पदार्थोंके एक अंशके ज्ञान करनेको वस्तु नहीं कह सकते, अन्यथा वस्तुके एक अंशके अतिरिक्त वस्तुके अन्य घर्मोंको अवस्तु मानना चाहिये, अथवा वस्तुके प्रत्येक अंशको अवस्तु मानना चाहिये। तथा पदार्थोंके एक अंशके ज्ञान करनेको अवस्तु भी नहीं कह सकते, अन्यथा वस्तुके शेष अंशोंको भी अवस्तु मानना पड़ेगा। अतएव जिस प्रकार समुद्रकी एक बूंदको समुद्र अथवा असमुद्र नहीं कहा जा सकता, उसी तरह वस्तुके एक अंशके जाननेको प्रमाण अथवा अप्रमाण नहीं कहा जा सकता। इस लिये नयको प्रमाण और अप्रमाण दोनोंसे अलग मानना चाहिये।

( २ ) जितने तरहके वचन हैं, उतने ही नय हो सकते हैं। इस लिये नयके उच्छ्रुत भेद असंख्यात हो सकते हैं। इस लिये विस्तारसे नयोंका प्ररूपण नहीं किया जा सकता। एकसे के कर नयोंके असंख्यात भेद किये गये हैं। ( क ) सामान्यसे शुद्ध निश्चय नयकी अपेक्षा नयका एक भेद है ( ख ) सामान्य और विशेषकी अपेक्षा द्रव्यार्थिक ( द्रव्यास्तिक ) और पर्यायार्थिक ( पर्यायास्तिक ) ये नयके दो भेद हैं। सामान्य और विशेषको छोड़ कर नयका कोई दूसरा विषय नहीं होता। अतएव सम्पूर्ण नैगम आदि नयोंका

१ नायं वस्तु न चावस्तु वसवंधः कथ्यते युधिः ।

नासमुद्रः समुद्रो वा समुद्राद्यो यथैव हि ॥

तन्मात्रस्य समुद्रत्वे शेषात्स्यसमुद्रता ।

समुद्रबहुता वा स्यात् तत्त्वे कास्तु समुद्रवित् ॥

तत्त्वार्थश्लोकवर्तिक १-६-५, ६ ।

२ सामान्यादेशतस्तावेदक एव नयः स्थितः ।

स्याद्वाद्भवित्कार्थविशेषव्यंजनात्मकः ॥

तत्त्वार्थश्लोकवर्तिक १-३३-२ ।

यदि वा शुद्धत्वनयात्पुत्रादौ व्ययोऽपि न प्रौढ्यम् ।

गुणश्च पर्यय इति वा न स्यात् केवलं सदिति ॥

राजमहद-पंचाध्यायी १-२-१६ ।



इन्हीं दो नयोंमें अंतर्भाव हो जाती है। ( ग ) संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र इन तीन अर्थ नयोंमें एक शब्द नयको मिला कर नयके चार भेद होते हैं ( घ ) नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र और शब्द नयके भेदसे नय पांच प्रकारके होते हैं। यहां भाष्यकारने सांप्रत, सममिरूढ़ और एवंमृतको शब्द नयके भेद स्वीकार किये हैं। ( च ) जिस समय नैगम नय सामान्यको विषय करता है, उस समय वह संग्रह नयमें गर्भित होता है, और जिस समय विशेषको विषय करता है, उस समय व्यवहारमें गर्भित होता है। अतएव नैगम नयका संग्रह और व्यवहार नयमें अन्तर्भाव करके सिद्धसेन दिवाकरने छह नयोंको माना है\* ( छ ) नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, सममिरूढ़, और एवंमृतके भेदसे नयके सात भेद होते हैं। यह मान्यता श्वेताम्बर आगम परंपरोंमें और दिगम्बर ग्रन्थों में पायी जाती है। ( ज ) नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र तथा सांप्रत, सममिरूढ़ और एवंमृत ये शब्दके तीन विभाग करनेसे नयोंके आठ भेद होते हैं। ( झ ) नैगम, संग्रह आदि सात प्रसिद्ध नयोंमें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नय मिला देनेसे नयोंकी संख्या नौ हो जाती है। इन नयोंके माननेवाले आचार्योंका खंडन द्रव्यानुयोग तर्कणामें मिलता है। ( ट ) नैगमके नौ भेद करके संग्रह आदि छह नयोंको मिलानेसे नयोंके १५ भेद होते हैं। ( ठ )

१ दब्बद्धिओ य पञ्जवणओ य सेठा वियप्पा सिं ।

( द्रव्यास्तिकश्च पर्यायनयश्च बोधा विकल्पास्तयोः ) सम्मतितर्क १-३ ।

परस्परविविक्तसामान्यविशेषविषयत्वात् द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकावेव नयौ, न च तृतीयं प्रकारान्तरमस्ति यद्विशयोऽन्यस्ताभ्या व्यतिरिक्तो नयः स्यात् । अभयदेव टीका ।

सक्षेपाद् द्वौ विशेषेण द्रव्यपर्यायगोचरौ । तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १-३३-३ ।

२ नैगमनया द्विविधः सामान्यग्राही विशेषग्राही च । तत्र यः सामान्यग्राही स संग्रहेऽन्तर्भूतः, विशेषग्राही तु व्यवहारे । तदेवं संग्रहव्यवहारऋजुसूत्रशब्दादित्रय चैक इति चत्वारो नयाः । समवायाग टीका ।

३ नैगमसंग्रहव्यवहारऋजुसूत्रशब्दा नयाः । तत्त्वार्थाधिगम भाष्य १-३४ ।

४ जो सामान्यग्राही स नैगमो सगहं गओ अहवा ।

इयदो व्यवहारमिओ जो तेण समाणनिहेसो ॥ विशेषावस्थक भाष्य ३९ ।

सिद्धसेनीयाः पुन षडेव नयानभ्युपगतवन्तः । नैगमस्य संग्रहव्यवहारयोरन्तर्भावविषयतात् । विशेषावस्थक भाष्य ४५ ।

५ से किं त णए १ सत्तमूलणया पणत्ता । तं जहा-जेगमे सगहे व्यवहारे उज्जुसुए उदे समभि-  
रुद्धे एवसुए । अनुयोगद्वारसूत्र । तथा स्थानाग सू. ५५२-भगवती सू. ४६९ ।

६ तत्त्वार्थाधिगम भाष्य १-३४, ३५ ।

७ यदि पर्यायद्रव्यार्थनयो भिन्नौ विलौकितौ ।

अर्पितानर्पिताभ्या तु स्युनैकादश तत्कयम् ॥ द्रव्यानुयोगतर्कणा ८-११ ।

८ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १-३३-४८ ।

निश्चय नयके २८ और व्यवहार नयके ८ भेद मिला कर नयोंके ३६ भेद होते हैं । ( ङ ) प्रत्येक नयके सौ सौ भेद करनेपर नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र और शब्द इन पांच नयोंके माननेसे नयोंके पांच सौ , और सात नय माननेसे नयोंके सात सौ भेद होते हैं । ( ढ ) जितने प्रकारके वचन होते हैं, उतने ही नय हो सकते हैं । इस लिये नयके असंख्यात भेद हैं ।

( १ )—( १ ) (क) सामान्य और विशेष पदार्थोंको ग्रहण करना नैगम नय है । यह लक्षण मल्लिषेण, सिद्धार्थि, जिनमद्रगणि क्षमाश्रमण अभयदेव आदि श्वेताम्बर आचार्योंके ग्रन्थोंमें मिलता है । (ख) दो धर्म, अथवा दो धर्मों अथवा एक धर्म और एक धर्ममें प्रधान और गौणताकी विवक्षा करनेको नैगम कहते हैं । नैगम नयका यह लक्षण देवसूरी, विद्यानन्दि, यशोविजय आदिके ग्रन्थोंमें पाया जाता है । ( ग ) जिसके द्वारा लौकिक अर्थका ज्ञान हो, उसे नैगम कहते हैं । यह लक्षण जिनमद्रगणि, सिद्धसेनगणि, आदि आचार्योंके ग्रन्थोंमें मिलता है । (घ) संकल्प मात्रके ग्रहण करनेको नैगम कहते हैं । जैसे किसी पुरुषको प्रस्थ ( पांच सेरका परिणाम ) बनानेके लिये जंगलमें रुकड़ी लेने जाते हुए देख कर किसीने पूछा, तुम कहाँ जा रहे हो ? उस आदमीने उत्तर दिया, कि वह प्रस्थ लेने जा रहा है । पूज्यपाद, अकलंक, विद्यानन्दि आदि दिग्गम्बर आचार्योंको यही लक्षण मान्य है । ( भस्त्रका उदाहरण नैगम नयके वर्णनमें हरिभद्रके आचक्ष्यकटिप्पण में भी दिया गया है ) । नैगमके नौ भेद हैं । पहले पर्याय नैगम, द्रव्य नैगम, द्रव्य पर्याय नैगम ये नैगमके तीन भेद हैं । इनमें अर्थ पर्याय नैगम, व्यंजन पर्याय नैगम और अर्थ व्यंजन पर्याय नैगम ये पर्याय नैगमके तीन भेद हैं । शुद्ध द्रव्य नैगम और अशुद्ध द्रव्य नैगम ये द्रव्य नैगमके दो भेद हैं । तथा शुद्ध द्रव्यार्थ पर्याय नैगम, शुद्ध द्रव्य व्यंजन पर्याय नैगम, अशुद्ध द्रव्यार्थ पर्याय नैगम, अशुद्ध द्रव्य व्यंजन पर्याय नैगम ये चार द्रव्य पर्याय नैगमके भेद हैं । इन सबको मिलानेसे नैगमके नौ भेद होते हैं । न्याय-वैशेषिकोंका नैगमाभासमें अंतर्भाव होता है । ( २ ) विशेषोकी अपेक्षा न करके वस्तुको सामान्य रूपसे जाननेको संग्रह नय कहते हैं । जैसे जीव कहनेसे ऋस, स्थावर आदि सब प्रकारके जीवोका ज्ञान होता है । संग्रह नय पर संग्रह और अपर

१ देवसेनसूरी-नवचक्रसंग्रह १८६, १८७, १८८ ।

२ शक्तिज्ञो य सयथिहो सत्तनयसया हवति धमेव ।

अज्ञो विप आप्तो पचेवसया नयार्णं हु ॥ विशेषावश्यक भाव्य २२६४ ।

३ ये परस्परविश्वकालितौ सामान्यविशेषाविच्छान्ति तत् समुदायरूपो नैगमः । सिद्धार्थि न्यायावतार टीका ।

४ यद्वा नैक गमो योऽत्र सतता नैगमो मतः ।

धर्मयोर्धर्मिणो वापि विवक्षा धर्मधर्मिणोः ॥ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १-३३-२१ ।

५ निगम्यन्ते परिच्छिद्यन्ते इति लौकिका अर्थाः तेषु निगमेषु भवो योऽव्यवसायः जानात्यः स नैगमः । सिद्धसेनगणी तत्त्वार्थ टीका ।

६ अर्थसकल्यमात्रग्राही नैगमः । पूज्यपाद-सर्वाथसिद्धि पृ. ७८ ।

संग्रहके भेदसे दो प्रकारका है। सचाद्वैतको मान कर सम्पूर्ण विशेषोंके निषेध करनेको संग्रहाभास कहते हैं। अद्वैत वेदान्तियों और सांख्योका संग्रहाभासमें अन्तर्भाव होता है। ( ३ ) संग्रह नयसे जाने हुए पदार्थोंके योग्य रीतिसे विभाग करनेको व्यवहार नय कहते हैं। जैसे जो सत् है वह द्रव्य या पर्याय है। इसके सामान्य भेदक और विशेष भेदकके भेदसे दो भेद हैं। द्रव्य और पर्यायके एकान्तभेदको मानना व्यवहारभास है। इसमें चार्वाक दर्शन गर्भित होता है। ( ४ ) वस्तुकी अतीत और अनागत पर्यायको छोड़ कर वर्तमान क्षणकी पर्यायको जानना ऋजुसूत्र नय है। जैसे इस समय मैं सुखकी पर्याय भोग रहा हूँ। सूक्ष्म ऋजुसूत्र और स्थूल ऋजुसूत्रके भेदसे ऋजुसूत्रके दो भेद हैं। केवल क्षण क्षणमें नाश होनेवाली पर्यायोंको मान कर पर्यायके आश्रित द्रव्यका सर्वथा निषेध करना ऋजुसूत्र नयभास है। बौद्ध दर्शन इसीमें गर्भित होता है। ( ५ ) पर्यायवाची शब्दोंमें भी काल, कारक, लिंग संख्या, पुरुष और उपसर्गके भेदसे अर्थ भेद मानना शब्द नय है। जैसे 'आप्' जलका पर्यायवाची होनेपर भी जलकी एक बूंदके लिये 'आप्'का प्रयोग नहीं करना; 'विरमते' और 'विरमति' पर्यायवाची होनेपर भी दूसरेके लिये विरमति परस्मैपदका प्रयोग, और अपने लिये विरमते आत्मनेपदका प्रयोग करना। काल आदिके भेदसे शब्द और अर्थको सर्वथा भिन्न मानना शब्दाभास है ( ६ ) पर्यायवाची शब्दोंमें व्युत्पत्तिके भेदसे अर्थ भेद मानना समभिरूढ नय है, जैसे इन्द्र शक्र और पुरन्दर इन शब्दोंके पर्यायवाची होनेपर भी ऐश्वर्यवानको इंद्र, सामर्थ्यवानको शक्र, और नगरोंके नाश करनेवालेको पुरन्दर कहना। पर्यायवाची शब्दोंको सर्वथा भिन्न मानना समभिरूढभास है ( ७ ) जिस समय पदार्थोंमें जो क्रिया होती हो, उस समय क्रियाके अनुकूल शब्दोंसे अर्थके प्रतिपादन करनेको एवंमूत नय कहते हैं। जैसे पूजा करते समय पुजारी, और पढ़ते समय विद्यार्थी कहना। जिस समय पदार्थमें जो क्रिया होती है, उस समयको छोड़ कर दूसरे समय उस पदार्थको उस नामसे नहीं कहना एवंमूत नयभास है। जैसे जल लानेके समय ही घड़ेको घट कहना, दूसरे समय नहीं। ( ४ ) ( क ) सात नयोंको द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दो विभागोंमें विभक्त किया जा सकता है। नैगम, संग्रह और व्यवहार नय ये तीन नय द्रव्यार्थिक हैं,

१ तार्किकाणा त्रयो भेदा आद्या द्रव्यार्थिनो मताः ।

सैद्धांतिकाना चत्वारः पर्यायार्थगताः परे ॥

यद्योविजय—नयोपदेश १८ ।

यहा जैन शास्त्रोंमें दो परम्पराये दृष्टिगोचर होती हैं। पहली परम्पराके अनुसार द्रव्यास्तिकके नैगम आदि चार और पर्यायास्तिकके शब्द आदि तीन भेद हैं। इस सैद्धांतिक परम्पराके अनुयायी जिनभद्रगणि, विनयाविजय, देवसेन आदि आचार्य हैं। दूसरी परम्परा तार्किक विद्वानोंकी है। इसके अनुसार द्रव्यास्तिकके नैगम आदि तीन, और पर्यायास्तिकके ऋजुसूत्र आदि चार भेद हैं। इसके अनुयायी सिद्धसेन दिवाकर, माणिक्यनन्दि, चादिदेवचरि, विद्यानन्दि, प्रभाचन्द्र, यद्योविजय आदि विद्वान हैं।

क्योंकि ये द्रव्यकी अपेक्षा वस्तुका प्रतिपादन करते हैं । तथा ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ़ और एवंमूत ये चार नय पर्यायार्थिक हैं, क्योंकि ये वस्तुमें पर्यायकी प्रधानताका ज्ञान करते हैं । ( स्त्र ) नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र चार अर्थनय हैं । इनमें शब्दके लिंग आदि बदल जानेपर भी अर्थमें अन्तर नहीं पड़ता, इस लिये अर्थकी प्रधानता होनेसे ये अर्थनय कहे जाते हैं । शब्द, समभिरूढ़ और एवंमूत नयोंमें शब्दोके लिंग आदि बदलनेपर अर्थमें भी परिवर्तन हो जाता है, इस लिये शब्दकी प्रधानतासे ये शब्दनय कहे जाते हैं । ( ग ) नय व्यवहार और निश्चय नयमें भी विभक्त हो सकते हैं । एवंमूतका विषय सब नयोकी अपेक्षा सूक्ष्म है, इस लिये एवंमूतको निश्चय, और वाकीके छह नयोको व्यवहार नय कहते हैं । ( घ ) सात नयोके ज्ञाननय और क्रियानय विभाग भी हो सकते हैं । ये नय सत्यका विचार करते हैं, इस लिये ज्ञान दृष्टिकी प्रधानता होनेके कारण ज्ञाननय, और क्रिया दृष्टिकी प्रधानता होनेसे क्रियानय कहे जाते हैं । नैगम आदि नय उत्तरोत्तर सूक्ष्म सूक्ष्म विषयको जानते हैं ।

इदानीं सप्तद्वीपसमुद्रमात्रो लोक इति वावदूकानां तन्मात्रलोके परिमितानामेव सत्त्वानां संभवात् । परिमितात्मवादिनां दोषदर्शनमुखेन भगवत्प्रणीतं जीवानन्त्यवाद् निर्दोषतयाभिषुबन्नाह—

सात द्वीप और सात समुद्र मात्रको लोक माननेवाले वादियोंके मतमें जीवोंकी संख्या भी परिमित ही हो सकती है । अतएव जीवोंकी परिमित संख्या माननेवाले वादियोंके मतको सदोष सिद्ध करके जिन भगवानद्वारा प्रतिपादित जीवोंकी अनन्तताको निर्दोष सिद्ध करते हैं—

मुक्तोऽपि वाभ्येतु भवम् भवो वा भवस्थशून्योऽस्तु मितात्मवादे ।

षड्जीवकायं त्वमनन्तसंख्यमाख्यस्तथा नाथ यथा न दोषः ॥ २९ ॥

श्लोकार्थ—जो लोग जीवोंको अनन्त नहीं मान कर जीवोंकी संख्या परिमित मानते हैं, उनके मतमें मुक्त जीवोंको फिरसे संसारमें जन्म लेना चाहिये, अथवा यह संसार किसी दिन

१ वैदिकमते जम्बुद्वीपशास्त्रमलिकुशक्रौञ्चशाकपुष्कर इति सप्तद्वीपा, लवणेशुसुरसर्पिर्दधिदुग्ध-  
मिलान्नाः इति सप्तसमुद्राश्च; बौद्धमते जम्बुपूर्वपश्चिमोदानीयोत्तरव इति चतुर्द्वीपाः सप्त सीताश्च;  
जैनमते असंख्याताः द्वीपसमुद्रा इति ।

जीवोंसे खाली हो जाना चाहिये । हे भगवन्, आपने छह कायके जीवोको अनन्त माना है, इस लिये आपके मतमें उक्त दोष नहीं आते ।

मितात्मवादे संख्यातानामात्मनामभ्युपगमे दूषणद्वयमुपतिष्ठते । तत्क्रमेण दर्शयति । मुक्तोऽपि वाभ्येतु भवमिति । मुक्तो निर्वृतिमाप्तः । सोऽपि वा । अपिर्विस्मये । वाशब्द उत्तरदोषापेक्षया समुच्चयार्थः यथा देवो वा दानवो वेति । भवमभ्येतु संसारमभ्यागच्छतु । इत्येको दोषप्रसङ्गः । भवो वा भवस्थशून्योऽस्तु । भवः संसारः स वा भवस्थशून्यः संसारिजीवैर्विरहितोऽस्तु भवतु । इति द्वितीयो दोषप्रसङ्गः ॥

व्याख्यार्थ—जीवोंके संख्यात माननेमें मुक्त जीवोको संसारमें फिरसे लौट कर जाना चाहिये, अथवा यह संसार किसी दिन संसारी जीवोंसे शून्य हो जाना चाहिये । श्लोकमें 'अपि' शब्द विस्मय अर्थमें है, और 'वा' शब्द आगेके दोषोका समुच्चय करता है ।

इदमत्र आकृतम् । यदि परिमिता एव आत्मानो मन्यन्ते तदा तत्त्वज्ञानाभ्यासप्रकर्षादिक्रमणापवर्गं गच्छन्तु तेषु संभाव्यते खलु स कश्चित्कालो यत्र तेषां सर्वेषां निर्वृतिः । कालस्यानादिनिधनत्वाद् आत्मनां च परिमितत्वात् संसारस्य रिक्तता भवन्ती केन वार्यताम् । समुन्नीयते हि प्रतिनियतसल्लिपटलपरिपूरिते सरसि पवनतपनातपनजनोदञ्चनादिना कालान्तरे रिक्तता । न चायमर्थः प्रामाणिकस्य कस्यचिद् प्रसिद्धः । संसारस्य स्वरूपहानिप्रसङ्गात् । तत्स्वरूपं हि एतद् यत्र कर्मवशतिनः प्राणिनः संसरन्ति समासार्थुः संसरिष्यन्ति चेति । सर्वेषां च निर्वृतत्वे संसारस्य वा रिक्तत्वं दृढादभ्युपगन्तव्यम् । मुक्तैर्वा पुनर्भवे आगन्तव्यम् ॥

यदि जीवोंको परिमित माना जाय, तो तत्त्वज्ञानके अभ्यासकी प्रकृष्टता होनेपर किसी समय सम्पूर्ण जीवोंको मोक्ष मिल जाना चाहिये । अतएव जिस प्रकार जलसे परिपूर्ण तालाब वायु और सूर्यकी गरमीसे जलसे शुष्क हो जाता है, उसी तरह कालके अनादि निधन होनेसे और जीवोंके संख्यात होनेसे किसी समय यह संसार जीवोंसे शून्य हो जाना चाहिये । संसारका जीवोंसे शून्य होना किसी भी प्रामाणिक पुरुषने नहीं माना है, क्योंकि इससे संसार नष्ट हो जाता है । जहां जीव कर्मोंके बश हो कर परिभ्रमण करते हैं, अथवा परिभ्रमण करेंगे, उसे संसार कहते हैं । अतएव सम्पूर्ण संसारी जीवोंका मोक्ष माननेसे संसारको प्राणियोंसे शून्य मानना चाहिये, अथवा मुक्त जीवोंको फिरसे संसारमें जन्म लेना चाहिये ।

न च क्षीणकर्मणां भवाधिकारः ।

“ दग्धे बीजे यथात्यन्तं प्रादुर्भवति नाङ्कुरः ।

कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति भवाङ्कुरः ॥ ”

इति वचनात् । आह च पतञ्जलिः—“ सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः ” इति । एतद्विपाका च—“ सत्सु क्लेशेषु कर्माश्रयां विपाकारम्भी भवति नोच्छिन्न-क्लेशमूलः । यथा तुषावनद्धा शालितण्डुला अदग्धवीजभावाः प्ररोहसमर्था भवन्ति नापनीततुषा दग्धवीजभावा वा । तथा क्लेशावनद्धः कर्माश्रयो विपाकप्ररोही भवति । नापनीतक्लेशो न प्रसंख्यानदग्धक्लेशवीजभावो वेति । स च विपाकस्त्रिविधो जाति-रायुर्भोगः ” इति । अक्षपादोऽप्याह—“ न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य ” इति ॥

जिन जीवोंके कर्म नष्ट हो गये हैं, वे फिरसे संसारमें नहीं आते । कहा भी है “ जिस प्रकार बीजके जल जानेपर बीजसे अंकुर नहीं पैदा हो सकता, उसी तरह कर्म-बीजके जल जानेपर संसार रूपी अंकुर उत्पन्न नहीं हो सकता । ” पतंजलिने कहा है “ मूल-के रहनेपर ही जाति, आयु और भोग होते हैं । ” टीकाकार व्यासने कहा है “ क्लेशोंके होनेपर ही कर्मोंकी शक्ति फल दे सकती है, क्लेशके उच्छेद होनेपर कर्म फल नहीं देते । जिस प्रकार छिलकेसे युक्त चावलसे अंकुर पैदा हो सकते हैं, छिलका उतार देनेसे चावलमें पैदा होनेकी शक्ति नहीं रहती, उसी प्रकार क्लेशोंसे युक्त कर्म शक्ति फल देती है, क्लेशोंके नष्ट हो जानेपर कर्म शक्तिमें विपाक नहीं होता । यह विपाक जाति, आयु और भोगके भेदसे तीन प्रकारका है ” अक्षपाद ऋषिने भी कहा है “ जिसके क्लेशोंका क्षय हो गया है, उसको प्रवृत्ति बंधका कारण नहीं होती । ”

एवं विभङ्गज्ञानशिवराजर्षिमतानुसारिणो दूषयित्वा उत्तरार्द्धेन भगवदुपज्ञ-मपरिमितात्मवादं निर्दोषतया स्तौति । षड्जीवेत्यादि । त्वं तु हे नाथ तथा तेन प्रकारेण अनन्तसंख्यमनन्ताख्यसंख्याविशेषयुक्तं षड्जीवकायम् । अजीवन् जीवन्ति जीविष्यन्ति चेति जीवा इन्द्रियादिज्ञानादिद्रव्यभावप्राणधारणयुक्ताः । तेषां “ सङ्घे वानूर्ध्वं ” इति चिनोतेर्षञि आदेश कृत्वे कायः समूह जीवकायः पृथिव्यादिः । षण्णां जीवकायानां समाहारः षड्जीवकायम् । पात्रादिदर्शनाद् नपुंसकत्वम् । अथवा षण्णां जीवानां कायः प्रत्येकं सङ्घातः षड्जीवकायस्तं षड्जीवकायम् । पृथिव्यपृतेजोवायु-वनस्पतित्रसलक्षणषड्जीवनिकायम् । तथा तेन प्रकारेण । आख्यः मर्यादया प्ररूपितवान् । यथा येन प्रकारेण न दोषो दूषणमिति । जात्यपेक्षमेकवचनम् । प्राशुक्तदोषद्वयजा-तीया अन्येऽपि दोषा यथा न प्रादुःष्यन्ति तथा त्वं जीवानन्त्यमुपदिष्टवानित्यर्थः । आख्यः इति आहूर्पूर्वस्य ख्यातेरङ्गि सिद्धिः । त्वमित्येकवचनं चेदं ज्ञापयति यद् जगद्गुरोरेव एकस्येहैकरूपणसामर्थ्ये, न तीर्थान्तरज्ञास्तृणामिति ॥

इस प्रकार विभंगज्ञानी शिवराज महर्षिके अनुयायियोंकी मान्यता सद्योप सिद्ध करके जिन भगवानके कहे हुए अनन्त जीववादको निर्दोष सिद्ध करते हैं । जो भूतकालमें भी थे, वर्तमानमें जीते हैं, और भविष्यमें जीवेंगे, उन्हें जीव कहते हैं । ये जीव इन्द्रिय

आदि दस प्राणोंको और ज्ञान आदि भाव प्राणोंको धारण करते हैं। जीवोंके समूहको जीवकाय कहते हैं। यहां “ संघे वानुष्वे ” सूत्रसे ‘ चि ’ घातसे ‘ घञ् ’ प्रत्यय होनेपर ‘ च ’ के स्थानमें ‘ क ’ हो जानेसे ‘ काय ’ शब्द बनता है। पृथिवी, अप, तेज, वायु, वनस्पति और त्रस इन् छह प्रकारके जीवोंको ‘ षट्काय जीव ’ कहा है। यहां ‘ पात्र ’ आदि शब्दोंमें षड्जीवकाय शब्दको मान कर समासमें ‘ षड्जीवकार्य ’ नपुंसक लिंग बनाया है। अथवा समूह अर्थमें समास न करके ‘ छह प्रकारके जीवोका संघात ’ अर्थ करके ‘ षट्काय-जीवः ’ पुल्लिङ्गान्त समास बनाना चाहिये। अतएव जिन भगवानने ही निर्दोष रीतिसे जीवोंको अनन्त स्वीकार किया है, दूसरे वादियोंने नहीं। आह पूर्वक ‘ स्या ’ घातसे अह् प्रत्यय लगावेपर ‘ आस्यः ’ क्रियापद बनता है।

पृथिव्यादीनां पुनर्जीवत्वमित्थं साधनीयम्। यथा सात्मिका विद्रुमाशिलादि-  
रूपा पृथिवी, छेदे समानधातूत्यानाद्, अर्शोऽङ्कुरवत्। भौममम्भोऽपि सात्मकम्,  
क्षतभूसजातीयस्य स्वभावस्य सम्भवाद्, शास्त्रवत्। आन्तरिक्षमपि सात्मकम्,  
अभ्रादिविकारे स्वतः सम्भूय पातात्, मत्स्यादिवत्। तेजोऽपि सात्मकम्, आहारो-  
पादानेन वृद्ध्यादिविकारोपलम्भात्, पुरुषाङ्गवत्। वायुरपि सात्मकः, अपर-  
भेरितत्वे तिर्यग्गतित्वाद् गोवत्। वनस्पतिरपि सात्मकः, छेदादिभिर्भ्रान्यादिदर्श-  
नात्, पुरुषाङ्गवत्। केषाञ्चित् स्वापाङ्गनोपश्लेषादिविकाराच्च। अपकर्षतश्चैतन्याद्  
वा सर्वेषां सात्मकत्वसिद्धिः। आस्रवचनाच्च। त्रसेषु च कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्या-  
दिषु न केषाञ्चित् सात्मकत्वे विगानमिति ॥

( १ ) मूंगा पाषाण आदि रूप पृथिवी सजीव है, क्योंकि डामके अंकुरकी तरह पृथिवीके काटनेपर वह फिरसे उग आती है। ( २ ) पृथिवीका जल सजीव है, क्योंकि मैडककी तरह जलका स्वभाव लोदी हुई पृथिवीके समान है। आकाशका जल भी सजीव है, क्योंकि मछलीकी तरह जलके विकार होनेपर वह स्वतः ही उत्पन्न होता है। ( ३ ) अग्नि भी सजीव है, क्योंकि पुरुषके अंगोंकी तरह आहार आदिके ग्रहण करनेसे उसमें वृद्धि होती है। ( ४ ) वायुमें भी जीव है, क्योंकि गौकी तरह वह दूसरेसे भेरित हो कर

१ ननु चेतनत्वमपि क्वचिदचेतनत्वाभिमताना भूतेन्द्रियाणा भूयते। यथा ‘ मृदव्रवीत् ’ ‘ आपोऽ-  
नुवन् ’ ( श. प. ब्रा. ६-१-३-२-४ ) इति, ‘ तत्तेज ऐक्षत ’ ‘ ता आप ऐक्षन्त ’ ( छा ६-२-३, ४ )  
इति चैवमाद्या भूतविषया चेतनत्वश्रुतिः। ब्रह्मसूत्रशाकरभाष्ये २-१-४। वनस्पत्यादीनां चेतनत्वं  
महाभारते ( शांति ० सो ० अ ० १८२ श्लोक ६-१८ ) मनुस्मृतौ ( अ. १ श्लो. ४६-४९ ) च समर्थितम्।

२ तथा मत्तकामिनीचतुःपुरसुक्रमारत्तरणताडनादशोकतरोः पल्लवकुसुमोद्भेदः। तथा पुवत्सर्गि-  
नात् पनसस्य। तथा सुरभिसुरागणद्वेषकेकाद्रुक्लस्य। तथा सुरभिनिर्मलजलसेकाचाम्यकस्य। तथा कटाश-  
वीक्षणतिलकस्य। तथा पचमस्वरोद्गाराच्छिरीषस्य विरहकस्य पुष्पविकिरणम्।

षड्दर्शनसमुच्चय गुणरत्न टीका पृ ६३।

गमन करती है । ( ५ ) वनस्पतिमें भी जीव है, क्योंकि पुरुषके अंगोंकी तरह छेदनेसे उसमें मलिनता देखी जाती है । कुछ वनस्पतियोंमें स्त्रियोंके पादाघात आदिसे विकार होता है, इस लिये भी वनस्पतिमें जीव है । अथवा जिन जीवोंमें चेतना घटती हुई देखी जाती है, वे सब सजीव हैं । सर्वज्ञ भगवानने पृथिवी आदिको जीव कहा है । ( ६ ) कृमि, पिपीलिका, अमर, मनुष्य आदि त्रस जीवोंमें सभी लोगोंने जीव माना है ।

यथा च भगवदुपक्रमे जीवानन्त्ये न दोषस्तथा दिङ्मात्रं भाव्यते । भगवन्मते हि षण्णां जीवनिकायानामेतद् अल्पबहुत्वम् । सर्वस्तोकास्त्रसकायिकाः । तेभ्यः संख्यातगुणाः तेजस्कायिकाः । तेभ्यो विशेषायिकाः पृथिवीकायिकाः । तेभ्यो विशेषायिका अप्कायिकाः । तेभ्योऽपि विशेषायिका वायुकायिकाः । तेभ्योऽनन्तगुणा वनस्पतिकायिकाः । ते च व्यावहारिका अव्यावहारिकाश्च ।

“ गोलो य असंखिज्जा असंखणिगोअ गोलओ भणितो ।

इक्किक्कम्मि णिगोए अणन्तजीवा मुणेअब्बा ॥ १ ॥

सिञ्चन्ति जत्तिया खंछु इह संववहारजीवरासीओ ।

एति अणाइवणस्सइ रासीओ तत्तिआ तम्मि ॥ २ ॥”

इति वचनाद् । यावन्तश्च यतो मुक्तिं गच्छन्ति जीवास्तावन्तोऽनादिनिगोदव-  
नस्पतिराशेस्तत्रागच्छन्ति । न च तावता तस्य काचित् परिहाणिर्निगोदजीवानन्त्य-  
स्याक्षयत्वात् । निगोदस्वरूपं च समयसागराद् अवगन्तव्यम् । अनाद्यनन्तेऽपि काले  
ये केचिन्निर्हृताः निर्वाणन्ति निर्वास्यन्ति च ते निगोदानामनन्तभौगेऽपि न वर्तन्ते

१ द्विविधा जीवा साव्यवहारिका असाव्यवहारिकाभेदे । तत्र ये निगोदावस्थात् उद्भूत्य पृथिवी-  
कायिकादिभेदेषु वर्तन्ते ते लोकेषु दृश्यमाणगताः सन्तः पृथिवीकायिकादिव्यवहारमनुपतन्तीति व्यवहारिका  
उच्यन्ते । ते च यद्यपि भूयोऽपि निगोदावस्थाप्राप्तयान्ति तथापि ते साव्यवहारिका एव, संव्यवहारे पतितत्वात् ।  
ये पुनरनादिकालादारभ्य निगोदावस्थाप्राप्तयान्ति एवावतिष्ठन्ते ते व्यवहारपथातीतत्वाद्दशाव्यवहारिकाः । प्रहा-  
पनादीकाया व २३४ ।

२ छाया-गोलाश्च असंख्येयाः असंख्यनिगोदो गोलको भणितः ।

एकैकस्मिन् निगोदे अनन्तजीवा शतव्याः ॥ १ ॥

सिध्यन्ति यावन्तः खंछु इह संव्यवहारजीवराधितः ।

आयान्ति अनादिवनस्पतिराधितस्तावन्तस्तस्मिन् ॥ २ ॥

३ एकनिगोदसरीरे जीवा द्रव्यप्रमाणदो दिका ।

सिद्धेहि अर्णतगुणा सन्नेण त्रितीदकालेण ॥

छाया—एकनिगोदसरीरे जीवा द्रव्यप्रमाणतो दृश्य ।

सिद्धैरनन्तगुणाः सर्वेण व्यतीतकालेन ॥



नावर्तिष्यन्ति न वत्स्यन्ति । ततश्च कथं मुक्तानां भवागमनप्रसङ्गः, कथं च समागम्य रिक्तताप्रसक्तिरिति । अभिप्रेतं चैतद् अन्ययुध्यानामपि । यथा चोक्तं वार्तिककारेण-

“ अत एव च विद्वत्सु मुच्यमानेषु सन्ततम् ।  
ब्रह्माण्डलोकजीवानामनन्तत्वाद् अशून्यता ॥ १ ॥  
अत्यन्यनातिरिक्तत्वैर्युज्यते परिमाणवत् ।  
वस्तुन्यपरिमेये तु नूनं तेषामसम्भवः ॥ २ ॥ ”

इति काव्यार्थः ॥ २९ ॥

जिन मतमें छह निकायके जीवोंमें सबसे कम त्रस जीव हैं । त्रस जीवोंसे संस्तृत गुणे अग्निकायिक, अग्निकायसे विशेष जषिक पृथिवीकायिक, पृथिवीकायसे जलकायिक और जलकायसे वायुकायिक और वायुकायसे अनंतगुणे वनस्पतिकायिक जीव हैं । व्यावहारिक और अव्यावहारिकके भेदसे वनस्पतिकायिक जीव दो प्रकारके होते हैं । “ गोल वसंतगत होते हैं, एक गोलमें असंख्यात निगोद रहते हैं और एक निगोदमें अनन्त जीव रहते हैं । जितने जीव व्यवहार राक्षिसे निकल कर मोक्ष जाते हैं, उतने ही जीव अनादि वनस्पति राक्षिसे निकल कर व्यवहार राक्षिमें आ जाते हैं । ” इस लिये जितने जीव मोक्ष जाते हैं, उतने प्राणी अनादि निगोद वनस्पति राक्षिमेंसे आ जाते हैं । अतएव निगोद राक्षिमेंसे जीवोंके निकलते रहनेके कारण संसारी जीवोंका कमी सर्वथा शक्य नहीं हो सकता । निगोदका स्वरूप ‘ समयसागर ’ से जानना चाहिये । जितने जीव अत्र तक मोक्ष नये हैं, और आगे जानेवाले हैं, वे निगोद जीवोंके अनन्तवें भाग भी न हैं, न हुए हैं और न होंगे । अतएव हमारे मत्में न तो मुक्त जीव संसारमें छूट कर आते हैं, और न यह संसार जीवोंसे शून्य होता है । इसको दूसरे वादियोंने भी माना है । वार्तिककारने भी कहा है “ इमं ब्रह्माण्डं वनस्पतौ जीवोः, इत्यस्य संसारसे ज्ञानी जीवोंकी मुक्ति होते हुए यह संसार जीवोंमें खाली नहीं होता । जिस वस्तुका परिमाण होता है, उसीका अंत होता है, वही घटती, और मरती होती है । अपरिमित वस्तुका न कमी अंत होता है, न वह घटती, और न समाप्त होती है । ” यह श्लोकका अर्थ है ।

भाष्यार्थ—( १ ) यदि संसारी जीवोंको बराबर मोक्ष मिलता रहे, ( जैन शास्त्रोंके अनुसार छह नहींने और आठ सनयमें ६०८ जीव मोक्ष जाते हैं ) तो कमी यह संसार जीवोंसे खाली हो जाना चाहिये, यह प्रश्न भारतीय दर्शनकारोंके सामने बहुतेके विद्वद्गण प्रश्न प्रश्नोंसे एक था । आजीविक मतके अनुयायी मत्स्यी ( गोष्पाल ) आदिक, मन मत्स्य कि मुक्त जीव फिरसे संसारमें जन्म लेते हैं । अशून्यमत्तने भी इन प्रश्नको ले कर लैन मत्स्य

३ १ कर्मानसंश्लेषात् संसारसमाप्तौऽस्तीति मत्स्यदिदं । गोष्पालक जीवक इ ६९, ईश्वर । तथा, ‘ ज्ञानिनो वर्तनीयत्व ’ आदि, देखने में छे त्पद्मार्थमं ३, ४ ।

वाद खड़ा किया था। स्वामी दयानन्दके अनुसार जीव महाकल्प काल पर्यंत मुक्तिके सुखको भोग कर फिरसे संसारमें उत्पन्न होते हैं। इस कथनकी पुष्टिके लिये दयानन्द स्वामीने ऋग्वेद तथा मुण्डक उपनिषद्के प्रमाण उद्धृत किये हैं।

जैन विद्वानोंकी मान्यता है, कि जिस प्रकार बीजके जल जानेपर अंकुर उत्पन्न नहीं हो सकता, उसी प्रकार कर्मोंका सर्वथा क्षय होनेपर जीव फिरसे संसारमें जन्म नहीं लेते। पतंजलि, व्यास, अक्षपाद आदि ऋषियोंकी भी यही मान्यता है। जैन सिद्धांतमें द्वीप और समुद्रोका असंख्यात परिमाण स्वीकार किया गया है। इन द्वीप-समुद्रोंमें अनन्तानन्त जीव रहते हैं। सबसे कम त्रस जीव हैं, त्रस जीवोंसे संख्यात गुणे अभिकायिक, अमिकायिक जीवोंसे अधिक पृथिवीकायिक, पृथ्वीसे जलकायिक, जलसे वायुकायिक और वायुकायिकसे अनन्तगुणे वनस्पतिकायिक जीव हैं। वनस्पतिकायिक जीव व्यावहारिक और अव्यावहारिकके भेदसे दो प्रकारके होते हैं। जो जीव निगोदसे निकल कर पृथिवीकाय आदि अवस्थाको प्राप्त करके फिरसे निगोद अवस्थाको प्राप्त करते हैं, वे जीव व्यावहारिक कहे जाते हैं। तथा जो जीव अनादि कालसे निगोद अवस्थामें ही पड़े हुए हैं, उन्हें अव्यावहारिक कहते हैं। जैन सिद्धांतके अनुसार असंख्यात गोल होते हैं, प्रत्येक गोलमें असंख्यात निगोद रहते हैं, और एक निगोदमें अनन्त जीव रहते हैं। जितने जीव व्यवहार राशिसे निकल कर मोक्ष जाते हैं, जतने ही वनस्पति राशिसे व्यवहार राशिमें आ जाते हैं, अतएव यह संसार जीवोंसे कभी खाली नहीं हो सकता। मोक्ष जाते रहते हुए भी संसार खाली नहीं होगा, इसका दूसरी प्रकारसे समर्थन करते हुए जैन विद्वानोंने जीवोंको भव्य और अर्भव्य दो विभागोंमें विभक्त किया है। जो मोक्षगामी जीव हैं, वे भव्य हैं, तथा जो अनंत काल वीतनेपर भी मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकते, वे अर्भव्य हैं। अतएव भव्य जीवोंके मोक्ष जाते रहते हुए भी यह संसार जीवोंसे शून्य नहीं हो सकता। सिद्धसेन दिवाकरने आगमके हेतुवाद और अहेतुवाद दो विभाग करते हुए भव्यअर्भव्यके विभागको अहेतुवादमें गर्भित किया है।

( २ ) पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति और त्रसके भेदसे जीव छह प्रकारके होते हैं। महीदास आदि वैदिक ऋषियोंने, महाभारत और मनुस्मृतिकार तथा गोर्शाल प्रभू-

१ १-२४-१-२। २ ते ब्रह्मलोके ह परान्तकाले परामृतात् परिलुच्यन्ति सर्वे। मुण्डक उ. ३-२-६।

३ देखो सत्याभूषणस्य सं. १९८३ पृ. १५५। ४ सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्रपरिणामेन भविष्यतीति भव्य। तद्विपर्ययोऽभव्यः। तत्त्वार्षपञ्चवार्तिक २-७, ७, ८, देखो भव्याभव्यविभाग-व्याख्याप्रकृति। बौद्धोंके महायान संप्रदायमें भव्याभव्यका विभाग नहीं माना गया है। ५ योऽनंतैनापि कालेन न सेत्स्यति असौ अभव्यः। त राजवार्तिक २-७-९। ६ सन्मतितर्क ३-८३। ७ देखो ऐतरेय ब्राह्मण और ऐतरेय आरण्यक। ८ महीदास, गोर्शाल और महावीरकी प्राणिशास्त्र संबंधी मिलती जुलती मान्यताओंके लिये देखो प्रो. वरुआकी Pre-Buddhist Indian Philosophy नामक पुस्तकका २१ वा अध्याय।

तिने भी पृथिवी, जल आदिमें जीव स्वीकार किया है। आधुनिक साइंसके अनुसार वनस्पतिके सचेतन होनेमें अब कोई विवाद नहीं है। अब भारतीय वैज्ञानिक सर जे. सी. बोसने टिन, शीशा, प्लैटिनम आदि धातुओंमें भी प्रतिक्रिया ( Response ) सिद्ध की है।

अधुना परदर्शनानां परस्परविरुद्धार्थसमर्थकतया मत्सरित्वं प्रकाशयन् सर्वज्ञोपज्ञसिद्धान्तस्यान्योन्यान्नुगतसर्वनयमयतया मात्सर्याभावमाविर्भावयति—

परस्पर विरुद्ध अर्थको प्रतिपादन करनेवाले अन्य दर्शन एक दूसरेसे ईर्ष्या करते हैं, अतएव सम्पूर्ण नय स्वरूप होनेसे सर्वज्ञ भगवानका सिद्धांत ही ईर्ष्या रहित हो सकता है—

अन्योऽन्यपक्षप्रतिपक्षभावाद् यथा परे मत्सरिणः प्रवादाः ॥

नयानशेषानविशेषमिच्छन् न पक्षपाती समयस्तथा ते ॥ ३० ॥

श्लोकार्थ—अन्यवादी लोग परस्पर पक्ष और प्रतिपक्ष भाव रखनेके कारण एक दूसरेसे ईर्ष्या करते हैं, परन्तु सम्पूर्ण नयोंको एक समान देखनेवाले आपके शत्रुओंमें पक्षपात नहीं है।

प्रकर्षेण चद्यते प्रतिपाद्यते स्वाभ्युपगतोऽर्थो यैरिति प्रवादाः। यथा येन प्रकाशेण। परे भवच्छासनाद् अन्ये। प्रवादा दर्शनानि। मत्सरिणः अतिशयने मत्सर्याविधानात् सातिशयासहनताशालिनः क्रोधकषायकल्लुपितान्तःकरणाः सन्तः पक्षपातिनः, इतरपक्षतिरस्कारेण स्वकक्षीकृतपक्षव्यवस्थापनप्रवणा वर्तन्ते। कस्माद् हेतोर्मत्सरिणः इत्याह। अन्योऽन्यपक्षप्रतिपक्षभावात्। पच्यते व्यक्तीक्रियते साध्यधर्मवैशिष्ट्येन हेत्वादिभिरिति पक्षः। कक्षीकृतधर्मप्रतिष्ठापनाय साधनोपन्यासः। तस्य प्रतिकूलः पक्षः प्रतिपक्षः। पक्षस्य प्रतिपक्षो विरोधी पक्षः प्रतिपक्षः। तस्य भावः पक्षप्रतिपक्षभावः। अन्योऽन्यं परस्परं यः पक्षप्रतिपक्षभावः पक्षप्रतिपक्षत्वमन्योऽन्यपक्षप्रतिपक्षभावस्तस्मात् ॥

१ तत्र पृथिवीकायिकजातिनाम्नानेकविधम्। तद्यथा। शुद्धपृथिवीशर्कराबाहुकोपलशिलालवणायन्युताम्रसीसकल्पसुवर्णवज्रहरतालहिद्गुलकमनःशिलासस्यकाचनप्रवालकाअपटलाभ्रवालिकाजातिनामादि। तत्त्वार्थाधिगम माव्य पृ. १५८।

२ It will thus be seen that as in the case of animal tissues and of plants, so also in metals, the electrical responses are exalted by the action of stimulants, lowered by depressants, and completely abolished by certain other reagents. देखो जे. सी. बोसकी 'Response in the Living and Non-living' पृ १४१ तथा पृ. ८०-१९१।

३ भूमनिन्दाप्रशस्त्राद्यु नित्ययोगेऽतिशायने। संबन्धेऽस्तिविवक्षाया भवन्ति श्लुबादयः।

व्याख्यार्थ—जिसके द्वारा इष्ट अर्थको उत्तमतासे प्रतिपादन किया जाय, उसे प्रवाद कहते हैं। आपके शासनके अतिरिक्त अन्य दर्शन परस्पर पक्ष और प्रतिपक्षका दुराग्रह रखनेके कारण एक दूसरेके पक्षका तिरस्कार करके अपने सिद्धांतको स्थापित करते हैं, अतएव वे लोग अत्यन्त असहनशील होनेके कारण क्रोध कषायसे युक्त हो कर अपने दर्शनोंमें पक्षपात करते हैं। 'मत्सरी' शब्दमें मत्वर्थमें इन् प्रत्यय सातिशय अर्थको द्योतन करनेके लिये किया गया है। जो साध्यसे युक्त हो कर हेतु आदिके द्वारा व्यक्त किया जाय, उसे पक्ष कहते हैं। जो पक्षके विरुद्ध हो, उसे प्रतिपक्ष कहते हैं।

तथाहि । य एव मीमांसकानां नित्यः शब्द इति पक्षः स एव सौगतानां प्रतिपक्षः । तन्मते शब्दस्यानित्यत्वात् । य एव सौगतानामनित्यः शब्द इति पक्षः स एव मीमांसकानां प्रतिपक्षः । एवं सर्वप्रयोगेषु योज्यम् । तथा तेन प्रकारेण । ते तत्र । सम्यक् एति गच्छति शब्दोऽर्थमनेन इति " पुञ्जात्रि घः । " समयः संकेतः । यद्वा सम्यग् अवैपरीत्येन ईयन्ते ज्ञायन्ते जीवाजीवादयोऽर्था अनेन इति समयः सिद्धान्तः । अथवा सम्यग् अयन्ते गच्छन्ति जीवादयः पदार्थाः स्वस्तिन् स्वरूपे प्रतिष्ठां प्राप्नुवन्ति अस्मिन् इति समय आगमः । न पक्षपाती नैकपक्षानुरागी । पक्षपातित्वस्य हि कारणं मत्सरित्वं परप्रवादिषु उक्तम् । त्वत्समयस्य च मत्सरित्वाभावाद् न पक्षपातित्वम् । पक्षपातित्वं हि मत्सरित्वेन व्याप्तम्, व्यापकं च निवर्तमानं व्याप्यमपि निवर्तयति इति मत्सरित्वे निवर्तमाने पक्षपातित्वमपि निवर्तत इति भावः । तत्र समय इति वाच्यवाचकभावलक्षणे सम्बन्धे षष्ठी । सूत्रापेक्षया गणधरकर्तृकत्वेऽपि समयस्य अर्थापेक्षया भगवत्कर्तृकत्वाद् वाच्यवाचकभावो न विरुध्यते । " अर्थं भासइ अरहा सुचं गंथंति गणहरा णिषणं " इति वचनात् । अथवा उत्पादव्ययध्रौव्यप्रपञ्चः समयः । तेषां च भगवता साक्षान्मातृकापदरूपतयाभिधानात् । तथा चार्षम्—“ उप्पन्ने वा विगमे वा ध्रुवेति वा ” इत्यदोषः ॥

जैसे मीमांसकोके मतमें ' शब्द नित्य है, ' यह पक्ष बौद्धोंका प्रतिपक्ष है, क्योंकि बौद्धोंके मतमें शब्द अनित्य है । इसी तरह ' शब्द अनित्य है ' यह बौद्धोंका पक्ष मीमांसकोंका प्रतिपक्ष है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिये । परन्तु आपके समयमें किसी एक पक्षके प्रति अनुराग नहीं देखा जाता । अन्य वादोंमें ईर्ष्या करना ही पक्षपातका कारण है । आपके समयमें ईर्ष्याका अभाव होनेसे पक्षपात नहीं है । व्यापकके न होनेपर व्याप्य भी नहीं होता, अतएव आपके समयमें ईर्ष्या न होनेसे पक्षपातका भी अभाव है । यहां समय शब्दका चार प्रकारसे अर्थ किया गया है । ( १ ) जिससे शब्दका अर्थ ठीक ठीक

१ हैमसूत्रे ५-३-१३० । २ छाया-अर्थं भावतेऽर्हन् सूत्रं अग्नन्ति गणधरा नियुणम् । विशेषा-वच्यकभावे १११९ ।

मात्स्य हो—संकेत । यहां सम्-इ धातुसे “ पुंजासि षः ” सूत्रसे समय शब्द बनता है; ( २ ) जिससे जीव, अजीव आदि पदार्थोंका भले प्रकारसे ज्ञान हो—सिद्धांत, ( ३ ) जिसमें जीव आदि पदार्थोंका ठीक प्रकारसे वर्णन हो—आगम; ( ४ ) तथा उत्पाद, व्यव और प्रौढ्यके सिद्धांतको समय कहते हैं । उत्पाद आदिको जिन भगवानने ‘ अष्ट प्रवचनमाता ’ कहा है । आर्षवाक्य भी है “ उत्पन्न मी होता है, नष्ट मी होता है, और स्थिर मी रहता है । ” यद्यपि आगमोंके सूत्र गणधरोंके बनाये हुए होते हैं, परन्तु “ अर्हत अर्थका व्याख्यान करते हैं, और गणधर उसे सूत्रमें उपनिबद्ध करते हैं ” इस वचनसे अर्थकी अपेक्षासे भगवान ही समयके रचयिता हैं । अतएव आपके साथ आगमका वाच्य—वाचक भाव बन सकता है ।

मत्सरित्वाभावमेव विशेषणद्वारेण समर्थयति । नयानशेषानविशेषमिच्छन् इति । अशेषान् समस्तान् नयान् नैगमादीन्, अविशेषं निविशेषं यथा भवति एवम् इच्छन् आकाङ्क्षन् सर्वनयात्मकत्वादानेकान्तवादस्य । यथा विशकलितानां भुक्तामणीनामेकसूत्रानुस्यूतानां हारव्यपदेशः एवं पृथगभिसन्धीनां नयानां स्याद्वादलक्षणैकसूत्रप्रोतानां श्रुताख्यप्रमाणव्यपदेश इति । ननु प्रत्येकं नयानां विरुद्धत्वे कथं समुदितानां निर्विरोधिता । उच्यते । यथा हि समीचीनं मध्यस्थं न्यायानिर्णैतारमासाद्य परस्परं विवदमाना अपि वादिनो विवादाद् विरमन्ति एवं नया अन्योऽन्यं वैरायमाणा अपि सर्वज्ञशासनमुपेत्य स्याच्छब्दप्रयोगोपशमितविप्रतिपत्तयः सन्तः परस्परमत्यन्तं सुहृद्भ्यावतिष्ठन्ते । एवं च सर्वनयात्मकत्वे भगवत्समयस्य सर्वदर्शनमयत्वमविरुद्धमेव, नयरूपत्वाद् दर्शनानाम् ॥

आपका सिद्धांत ईर्ष्यासे रहित है, क्योंकि आप नैगम आदि सम्पूर्ण नयोको एक समान देखते हैं । जिस प्रकार विश्वरे हुए मोतियोंको एक सूत्रमें पिरो देनेसे मोतियोंका सुन्दर हार बन कर तैय्यार हो जाता है, उसी तरह भिन्न भिन्न नयोको स्याद्वाद रूपी सूत्रमें पिरो देनेसे सम्पूर्ण नय ‘ श्रुत प्रमाण ’ कहे जाते हैं । शंका—यदि प्रत्येक नय परस्पर विरुद्ध है, तो उन नयोंके एकत्र मिलानेसे उनका विरोध किस प्रकार नष्ट होता है । समाधान—जैसे परस्पर विवाद करते हुए वादी लोग किसी मध्यस्थ न्यायीके द्वारा न्याय किये जानेपर विवाद करना बन्द करके आपसमें मिल जाते हैं, वैसे ही परस्पर विरुद्ध नय सर्वज्ञ भगवानके शासनकी शरण ले कर ‘ स्यात् ’ शब्दसे विरोधके शान्त हो जानेपर परस्पर मैत्री भावसे एकत्र रहने लगते हैं । अतएव भगवानके शासनके सर्व नय स्वरूप होनेसे भगवानका शासन सम्पूर्ण दर्शनोंसे अविरुद्ध है, क्योंकि प्रत्येक दर्शन नय स्वरूप है ।

न च वाच्यं तर्हि भगवत्समयस्तेषु कथं नोपलभ्यते इति । समुद्रस्य सर्वसरिन्मयत्वेऽपि विभक्तासु ताम् अनुपलम्भात् । तथा च वक्तृवचनयोरैक्यमध्यवस्य श्रीसिद्धसेनदिवाकरपादाः—

“ उदघांविच सर्वसिन्धवः सद्गुदीर्णास्त्वयि नाथ दृष्टयः ।

न च तामु भवान् प्रदृश्यते प्रविभक्तासु सरित्स्विचोदधिः ” ॥

अन्ये त्वेवं व्याचक्षते । तथा अन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावात् परे प्रवादा मत्सरिणस्तथा तव समयः सर्वनयान् मध्यस्थतयाङ्गीकुर्वाणो न मत्सरी । यतः कथंभूतः । पक्षपाती पक्षभेकपक्षाभिनिवेशम् पातयति तिरस्करोतीति पक्षपाती । रागस्य जीवनाशं नष्टत्वात् । अत्र च व्याख्याने मत्सरीति विधेयपदम् पूर्वस्मिंश्च पक्षपातीति विशेषः । अत्र च क्लिष्टाक्लिष्टव्याख्यानविवेको विवेकिभिः स्वयं कार्यः ॥ इति काव्यार्थः ॥ ३० ॥

शंका—यदि भगवानका शासन सर्व दर्शन स्वरूप है, तो यह शासन सब दर्शनोंमें क्यों नहीं पाया जाता । समाधान—जिस प्रकार समुद्रके अनेक नदी रूप होनेपर भी भिन्न भिन्न नदियोंमें समुद्र नहीं पाया जाता, उसी तरह भिन्न भिन्न दर्शनोंमें जैन दर्शन नहीं पाया जाता । वक्ता और उसके वचनोंमें अमेद मान कर सिद्धसेन दिवाकरने कहा है “ हे नाथ, जिस प्रकार नदियां समुद्रमें जा कर मिलती हैं, वैसे ही सम्पूर्ण दृष्टियों ( दर्शन ) का आपमें समावेश होता है । जिस प्रकार भिन्न भिन्न नदियोंमें समुद्र नहीं रहता, उसी प्रकार भिन्न भिन्न दर्शनोंमें आप नहीं रहते । ” कुछ लोग इस श्लोकका दूसरा अर्थ करते हैं । अन्य दर्शन परस्पर पक्ष और प्रतिपक्ष भाव रखनेके कारण ईर्ष्यालु हैं, परन्तु आप सम्पूर्ण नय रूप दर्शनोंको मध्यस्थ भावसे देखते हैं, अतएव ईर्ष्यालु नहीं है । क्योंकि आप एक पक्षका आग्रह करके दूसरे पक्षका तिरस्कार नहीं करते हैं । पहली व्याख्यामें ‘ पक्षपाती ’ विधेय पद था, और दूसरी व्याख्यामें ‘ मत्सरी ’ विधेय पद है । इन दोनों व्याख्याओंमें सरल और कठिन व्याख्याका विवेक बुद्धिमानोंको कर लेना चाहिये ।

भावार्थ—जैन दर्शन सब दर्शनोंका समन्वय करनेवाला है । जितने वचनोंके प्रकार हो सकते हैं, उतने ही नयवाद होते हैं । अतएव सम्पूर्ण दर्शन नयवादमें गर्भित हो जाते हैं । जिस समय ये नयवाद एक दूसरेसे निरपेक्ष हो कर वस्तुका प्रतिपादन करते हैं, उस समय ये नयवाद परसमय अर्थात् जैनेतर दर्शन कहे जाते हैं । इस लिये अन्य धर्मोंका निषेध करनेवाले वक्तव्यको प्रतिपादन करनेवालेको अजैन दर्शन, और सम्पूर्ण दर्शनोंका समन्वय करनेवालेको जैन दर्शन कहते हैं । उदाहरणके लिये नित्यत्व वादी सांख्य और अनित्यत्व वादी बौद्ध परसमय हैं, क्योंकि ये दोनों दर्शन एक दूसरेसे निरपेक्ष हो कर वस्तु तत्त्वका प्रतिपादन करते हैं । जैन दर्शन इन दोनोंका समन्वय करता है, इस लिये जैन दर्शन स्वसमय है । जिस समय परस्पर निरपेक्ष वचनोंके प्रकार नयवादोंमें ‘ स्यात् ’ शब्दका प्रयोग किया जाता है, उस समय ये नय सम्यक्त्व रूप होते हैं । जिस प्रकार घन, घान्य आदिके कारण परस्पर

१ द्वात्रिंशद्द्वान्त्रिंशिकास्तोत्रे ४-१५ । यथा नद्यः स्यन्दमानाः समुद्रेऽस्तं गच्छन्ति नामल्पे विहाय । तथा विद्वान्नामरूपाद्भिर्बुक्कः परास्परं पुरुषसुपैति दिव्यम् ॥ इति मुण्डक उ. २-८ । तथा—  
बहुधाप्यागमैर्भिन्नाः पन्थानः सिद्धिहेतवः । त्वय्येव निपतन्त्योवा जाह्नवीया इवार्णवे ॥ खुबसे १०-११ ।

विवाद करनेवाले लोग किसी निप्यक्ष आदमीसे समझाये जानेपर शांत हो कर परस्पर मिल जाते हैं, अथवा जिस प्रकार कोई मंत्रवादी विषके टुकड़ोको विष रहित करके कोढ़के रोगीको अच्छा कर देता है, अथवा जिस प्रकार भिन्न भिन्न मणियोंसे एक सुन्दर रत्नोकी माला तैय्यार हो जाती है, उसी प्रकार परस्पर निरपेक्ष परसमयोक्ता जैन दर्शनमें समन्वय होता है। इसीलिये जैन विद्वानोंने कहा है, कि अनेकांतवादका मुख्य ध्येय सम्पूर्ण दर्शनोंको समान भावसे देख कर माध्यस्थ भाव प्राप्त करनेका है। यही धर्मवाद है, और यही शास्त्रोका मर्म है। अतएव जिस प्रकार पिता अपने सम्पूर्ण पुत्रोंके ऊपर समभाव रखता है, उसी तरह अनेकान्तवाद सम्पूर्ण नयोंको समान भावसे देखता है। इस लिये जिस प्रकार सम्पूर्ण नदियां एक समुद्रमें जाकर मिलती हैं, उसी तरह सम्पूर्ण दर्शनोंका अनेकांत दर्शनमें समावेश होता है। अतएव जैन दर्शन सब दर्शनोंका समन्वय करता है।

इत्थङ्कारं कतिपयपदार्थविवेचनद्वारेण स्वाभिन्नो यथार्थवादाख्यं गुणमभिप्रेतुत्य  
समग्रवचनातिशयव्यावर्णने स्वस्यासामर्थ्यं दृष्टान्तपूर्वकमुपदर्शयन् औद्धत्यपरिहाराय  
भङ्ग्यन्तरतिरोहितं स्वाभिधानं च प्रकाशयन् निगमनमाह—

इस प्रकार कुछ पदार्थोंके विवेचनसे भगवानके यथार्थवाद गुणकी स्तुति करनेके पश्चात् भगवानके सम्पूर्ण वचनातिशयोंका वर्णन करनेमें अपनी असमर्थता बतला कर प्रकारान्तरसे अपने औद्धत्यके दूर करनेके लिये अपने वक्तव्यका उपसंहार करते हैं—

वाग्वैभवं ते निखिलं विवेकुमाशास्महे चेद् महनीयमुख्य ।  
लङ्घेम जङ्घालतया समुद्रं वहेम चन्द्रद्युतिपानतृष्णाम् ॥ ३१ ॥

श्लोकार्थ—हे पूज्य शिरोमणि, आपके सम्पूर्ण गुणोंकी विवेचना करना वेगसे समुद्रको लांघने, अथवा चन्द्रमाकी चांदनीका पान करनेकी तृष्णाके समान है।

१ परस्परविक्रद्धा अपि सर्वे नया. समुदिताः सम्यक्त्वं भजन्ति । एकस्य जिनसाधोर्वर्गवर्तित्वाद् यथा नानाभिप्रायभृत्यवर्गवत् । यथा घनचान्यसूय्याद्यर्थे परस्परं विवदमाना बहवोऽपि सम्यग्यायवता केनाप्युदासीनेन युक्तिभिर्विवादकारणान्यपनीय मील्यन्ते । तथेह परस्परविरोधिनोऽपि नयान् जैनसाधुर्विरोध भंक्त्वा एकत्र मीलयति । तथा प्रभुरविपलवा अपि प्रौढमेनवादिना निर्विषीकृत्य कुशादिरोषिणे दत्ता लम्ब-रूपत्वं प्रतिपद्यन् एव । यशोविजयं कृत नयप्रदीप । तथा विरोषावदयक माभ्य २२६५-७२ ।

- २ यस्य सर्वत्र समता नयेषु तनयेष्विव ।  
तस्यानेकांतवादस्य कं न्यूनाधिकशेषोपी ॥  
तेन स्याद्वादमालम्ब्य सर्वदर्शनग्रहण्यतां ।  
मोक्षोद्देशाविशेषेण यः पश्यति सः शास्त्रावित् ॥

यशोविजय—अप्यात्मोपनिषद् ६१, ७०।

विभवं एव वैभवं । प्रज्ञादित्वात् स्वार्थेऽण् । विभोर्भावः कर्म चेति वा वैभवम् ।  
वाचा वैभवं वाग्वैभवं वचनसंपत्प्रकर्षम् । विभोर्भाव इति पक्षे तु सर्वनयव्यापकत्वम् ।  
विशुद्धशब्दस्य व्यापकपर्यायतया रूढत्वात् । ते तत्र संयन्धिर्न निखिलं कृतत्वं विवेक्तुं  
विचारयितुं चेद् यदि वयमाशास्महे इच्छामः । हे महनीयमुख्य महनीयाः पूज्याः पञ्च  
परमेष्ठिनस्तेषु मुख्यः प्रधानभूतः, आद्यत्वात् तस्य संवोधनम् ॥

व्याख्यार्थ—प्रज्ञा आदिसे स्वार्थमें अण् प्रत्यय हो कर विभवसे वैभव शब्द  
चलता है । अथवा विमुके भाव और कर्मको वैभव कहते हैं । वचनके वैभवको ' वाग्वैभव '  
अर्थात् वचनोंकी उत्कृष्टता कहते हैं । विमु शब्दका व्यापक अर्थ करनेपर ' वाग्वैभव ' शब्दका  
' सम्पूर्ण नयोंमें व्यापक ' अर्थ करना चाहिये । पाचो परमेष्ठियोंमें अर्हत भगवान् मुख्य हैं,  
अतएव भगवानको पूज्य शिरोमणि कह कर संबोधन किया है ।

ननु सिद्धेभ्यो हीनगुणत्वाद् अर्हतां कथं वागतिशयशालिनामपि तेषां मुख्य-  
त्वम् । न च हीनगुणत्वमसिद्धम् । प्रव्रज्यावसरे सिद्धेभ्यस्तेषां नमस्कारकरणश्रवणात् ।  
“ कालेण नम्रकलरं सिद्धाणमभिगमं तु सो गिण्हे ” इति श्रुतेकेवलिवचनात् ।  
वैभम् । अर्हदुपदेशेनैव सिद्धानामपि परिज्ञानात् । तथा चार्षम्—“ अरहंतुवपसेणं  
सिद्धा णञ्जंति तेण अरहाई ” इति । ततः सिद्धं भगवत् एव मुख्यत्वम् । यदि  
तत्र वाग्वैभवं निखिलं विवेक्तुमाशास्महे ततः किमित्याह लक्ष्मण इत्यादि । तदा  
इत्यभ्याहार्यम् । तदा जङ्गलतया जाङ्गिकतया वेगवत्तया समुद्रं लङ्घ्य किल समुद्रमिव  
अतिक्रमामः । तथा वहेम धारयेम । चन्द्रश्रुतीनां चन्द्रमरीचीनां पानं चन्द्रद्युतिपानम् ।  
तत्र तृष्णा तर्षोऽभिलाष इति यावत् चन्द्रद्युतिपानतृष्णा ताम् । उभयत्रापि सम्भावने  
सम्पत्नी । यथा कश्चिच्चरणचङ्क्रमणवेगवत्तया यानपात्रादि अन्तरेणापि समुद्रं लङ्घि-  
तुमीहते यथा च कश्चिच्चन्द्रमरीचीरमृतमयीः श्रुत्वा चुल्लुकादिना पातुमिच्छति, न चैतद्  
द्रव्यमपि शक्यसाधनम् । तथा न्यक्षेण भवदीयवाग्वैभववर्णनाकाङ्क्षापि अशक्यारम्भ-  
भट्टचित्तुल्या । आस्तां तावत् तावकीनवचनविभवानां सामस्त्येन विवेचनविधानम्,  
तद्विषयाकाङ्क्षापि महत् साहसमिति भावार्थः ॥

शंका—अर्हत भगवानमें सिद्धोंकी अपेक्षा कम गुण हैं, अर्हत दीक्षाके समय सिद्धोंको  
नमस्कार करते हैं । श्रुतेकेवलियोंने कहा मी है “ अर्हत सिद्धोंको नमस्कार करके दीक्षा  
ग्रहण करते हैं । ” अतएव अर्हतोंको मुख्य नहीं कहना चाहिये । समाधान—अर्हत भग-  
वानके उपदेशसे ही सिद्धोंकी पहचान होती है, अतएव अर्हत ही मुख्य हैं । आगममें कहा

१ छाया—कृत्वा नमस्कारं सिद्धेभ्योऽभिगमं तु सोऽगिणीत् ।

२ छाया—अर्हदुपदेशेन सिद्धा ज्ञमन्ते तेनार्हदादि । विवेकावश्यकमाथे ३२१३ ।



भी है “अर्हत्के उपदेशसे सिद्धोकी पहचान होती है, अतएव अर्हत मुख्य हैं।” जिस प्रकार जहाजके विना ही पैदल चल कर समुद्रको लंघना असंभव है, अथवा जिस प्रकार चन्द्रमाकी अमृत मय किरणोको केवल चुल्लसे पान करना असंभव है, उसी तरह आपके वचनोके वैभवके वर्णनकी इच्छा करना भी असंभव है। अतएव आपके समस्त वचन-वैभवका वर्णन तो दूर रहा, उस वर्णन करनेकी इच्छा करना भी महान साहस है। श्लोकमें ‘तदा’ शब्दका अध्याहार करना चाहिये।

अथवा ‘लघु शोषणे’ इति घातोर्लङ्घ्ये शोषयेम समुद्रं जङ्घालतया अति-रंहसा। अतिक्रमणार्थलङ्घ्येस्तु प्रयोगे दुर्लभं परस्मैपदमनित्यं वा आत्मनेपदमिति। अत्र च औद्धत्यपरिहारं ऽधिकृतेऽपि यद् आशास्महे इत्यात्मनि बहुवचनमाचार्यः प्रयुक्तवास्तदिति सूचयति यद् विद्यन्ते जगति मादृशा मन्दमेषसो भूयांसः स्तोतारः, इति बहुवचनमात्रेण न खलु अहङ्कारः स्तोतरि प्रभौ शङ्कनीयः। प्रत्युत निरभिमान-ताप्रासादोपरि पताकारोप एवावधारणीयः ॥ इति काव्यार्थः ॥ ३१ ॥ एषु एकत्रिंशति वृत्तेषु उपजातिच्छन्दः ॥

अथवा ‘लघु’ घातका अर्थ शोषण करके ‘समुद्रं जङ्घालतया लघ्येम’ का अर्थ करना चाहिये, कि जो शीघ्रतासे समुद्रका शोषण करना चाहते हैं। अतिक्रमण अर्थमें ‘लङ्घि’ घात परस्मैपदी नहीं होती, अतएव यहां शोषण अर्थमें ‘लघु’ घातसे परस्मैपदमें लघ्येम रूप बनाना चाहिये। अथवा यदि आत्मनेपदको अनित्य माना जाय, तो अतिक्रमण अर्थमें प्रयुक्त लंघि घातसे भी यह रूप बन सकता है। श्लोकमें ‘आशास्महे’ बहुवचनके प्रयोगसे स्तुतिकारका अहंकार प्रगट नहीं होता। इस प्रयोगसे स्तुतिकारका यही अभिप्राय है, कि संसारमें मेरे समान और भी मन्द बुद्धिवाले स्तुति करने-वाले हैं। अतएव इससे आचार्यका निरभिमान ही सिद्ध होता है। यह श्लोकका अर्थ है। इन इकतीस श्लोकोंमें उपजाति छन्दका प्रयोग किया गया है।

भावार्थ—हेमचन्द्र आचार्य अपनी लघुता बताते हुए कहते हैं, कि जिस प्रकार पैदल चल कर समुद्रको लंघना अथवा चुल्लसे चन्द्रमाकी चांदनीका पान करना असंभव है, उसी तरह आपके समस्त गुणोंका वर्णन करना असंभव है।

एवं विप्रतारकैः परतीर्थिकैर्व्यामोहमये तमसि निमज्जितस्य जगतोऽभ्युद्धरणेऽ-  
व्यभिचारिवचनतासाध्येनान्ययोगव्यवच्छेदेन भगवत एव सामर्थ्यं दर्शयन् तदुपा-  
स्तिविन्यस्तमानसानां पुरुषाणामौचित्यचतुरतां प्रतिपादयति—

बंचक अन्य तैथिक लोगोंके उपदेशसे व्यामोह रूप अंधकारमें डूबे हुए जगतका उद्धार करनेके लिये दूसरे मतोंका व्यवच्छेद करनेवाले निर्दोष वचनोंकी आपमें ही सामर्थ्य है, अतएव आपकी उपासनामें लगे हुए मनुष्य ही चतुर हैं—

इदं तत्त्वातत्त्वव्यतिकरकरालेऽन्धतसे  
जगन्मायाकारैरिव हतपरैर्हा विनिहितम् ।

तदुद्धर्तुं शक्तो नियतमविसंवादिबचन—

स्त्वमेवातस्त्रातस्त्वयि कृतसपर्याः कृतधियः ॥ ३२ ॥

श्लोकार्थ—इन्द्रजालियोंकी तरह अथम अन्य दर्शनवालोंने इस जगतको तत्त्व और अतत्त्वके अज्ञानसे भयानक गाढ़ अंधकारमें डाल रक्खा है । अतएव आप ही इस जगतका उद्धार कर सकते हैं, क्योंकि आपके वचन विसंवादसे रहित हैं । अतएव हे जगतके रक्षक, बुद्धिमान लोग आपकी सेवा करते हैं ।

इदं प्रत्यक्षोपलभ्यमानं जगद् विश्वम् उपचाराद् जगद्गतीं जनः । हतपरैः इता अथमा ये परे तीर्थान्तरीया हतपरै तैः । मायाकारैरिव ऐन्द्रजालिकैरिव शाम्बरीयमयो-गनिपुणैरिव इति यावत् । अन्धतमसे निविहान्धकारे । हा इति खेदे । विनिहितं विशेषेण निहितं स्थापितं पातितमित्यर्थः । अन्धं करोतीत्यन्धयति, अन्धयतीत्यन्धं नञ् तच्चमञ्चेत्यन्धतमसम् । “ समवान्धात् तमसः ” इत्यतत्प्रत्ययः, तस्मिन् अन्धतमसे । कथंभूतेऽन्धतमसे इति द्रव्यान्धकारव्यवच्छेदार्थमाह तत्त्वातत्त्वव्यतिकरकराले । तत्त्वं चातत्त्वं च तत्त्वातत्त्वे तयोर्व्यतिकरो व्यतिकीर्णता व्यामिश्रता स्वभावविनिमयस्त्वत्त्वातत्त्वव्यतिकरस्तेन कराले भयङ्करे । यत्रान्धतमसे तत्त्वेऽतस्त्वाभिनिवेशः अतत्त्वे च तत्त्वाभिनिवेश इत्येवंरूपो व्यतिकरः संजायत इत्यर्थः । अनेन च विशेषणेन परमार्थतो मिथ्यात्वमोहनीयमेव अन्धतमसम्, तस्यैव ईदृशलक्षणत्वात् । तथा च ग्रन्थान्तरे प्रस्तुतस्तुतिकारपादाः—

“ अदेवे देवबुद्धिर्या गुरुधीरगुरौ च या ।

अधमं धर्मबुद्धिश्च मिथ्यात्वं तद्विपर्ययात् ” ॥

व्याख्याार्थ—खेद है, कि इन्द्रजालियोंके समान अथम अन्य तीर्थिकोंने प्रत्यक्षसे दृष्टिगोचर होनेवाले इस जगतको तत्त्व और अतत्त्वके अमेदसे भयानक गाढ़ अंधकारमें डाल रक्खा है । ‘ अन्धतमसे ’ में “ समवान्धात् तमसः ” सूत्रसे अतु प्रत्यय होता है । यद्वा मिथ्यात्व मोहनीयको अन्धतमस कहा गया है । हेमचन्द्र आचार्यने योगशास्त्रमें कहा है “ अदेवको देव, अगुरुको गुरु, और अधर्मको धर्म मानना मिथ्यात्व है । ”

१ माया तु शाम्बरी । शम्बराख्यस्यासुख्य इयं शाम्बरी । अभिमानचिन्तामणौ । २ हेमचन्द्रे ७-३-८० ।  
३ हेमचन्द्रकृतयोगशास्त्रे २-३ ।

ततोऽयमर्थः । यथा किल ऐन्द्रजालिकास्तथाविधसुशिक्षितपरव्यामोहनकला-  
प्रपञ्चाः तथाविधमौपधीमन्त्रहस्तलाघवादिप्रायं किञ्चित्प्रयुज्य परिषज्जनं मायामये  
तमसि मज्जयन्ति तथा परतीर्थिकैरपि तादृक्प्रकारदुरधीतकुतर्कयुक्तीरुपदर्श्य जगदिदं  
व्यामोहमहान्धकारे निक्षिप्तमिति । तज्जगदुद्धर्तुं मोहमहान्धकारोपप्लवात् ऋषुम्  
नियतं निश्चितम् त्वमेव नान्यः शक्तः समर्थः । किमर्थमित्यमेकस्यैव भगवतः साम-  
र्थ्यस्युपवर्णयते इति विशेषणद्वारेण कारणमाह । अविंसंवादिवचनः । कषच्छेदतापलक्षण-  
परीक्षात्रयविशुद्धत्वेन फलप्राप्तौ न विंसंवदतीत्येवंशीलमविंसंवादि । तथाभूतं वचनमुप-  
देशो यस्यासावविंसंवादिवचनः । अव्यभिचारिवागित्यर्थः । यथा च पारमेश्वरी वाग्  
न विंसंवादमासादयति तथा तत्र तत्र स्याद्वादसाधने दर्शितम् ॥

अतएव जिस प्रकार दूसरोंको व्यामोहित करनेकी कलमें निपुण इन्द्रजाली लोग  
औषधि, मंत्र, हाथकी सफाई आदिसे दर्शक लोगोंको माया मय अंधकारमें डाल देते हैं, वैसे ही  
अन्य वादी लोग अपनी कुतर्क पूर्ण युक्तियोंसे इस संसारको अममें डाल देते हैं । इस लिये मोह  
महा अन्धकारसे जगतको वचानेके लिये आप ही समर्थ हैं, दूसरा कोई नहीं । क्योंकि आपके  
वचनोंमें कोई विंसंवाद नहीं है । कारण कि आपके वचन कष, छेद और ताप रूप परीक्षा-  
ओंसे विशुद्ध हैं, अतएव फलकी प्राप्तिमें आपके वचनोंमें कोई विरोध न होनेसे आपके वचन  
निर्दोष हैं । आपके वचनोंमें विरोधका अभाव स्याद्वादकी सिद्धि करते समय प्रदर्शित  
किया जा चुका है ।

कषादिस्वरूपं चेत्यमाचक्षते प्रावचनिकाः—

“ पाणवद्वाइआणं पावद्वाणाण जो उ पढिसेहो ।  
ज्ञाणज्जयणार्हणं जो य विही एस धम्मकसो ॥ १ ॥  
वज्झाणुद्वाणेणं जेण ण बाहिज्जए तयं णियमा ।  
संभवइ य परिमुद्धं सो पुण धम्मम्मि छेउत्ति ॥ २ ॥  
जीवाइभाववाओ बंधाइपसाहगो इहं तावो ।  
एएहिं परिमुद्धो धम्मो धम्मचणमुवेइ ॥ ३ ॥ ”

- १ छाया—प्राणववादीना पापस्थानाना यस्तु प्रतिषेधः ।  
ध्यानाभयनादीना यश्च विधिरिष धर्मकषः ॥ १ ॥  
बाह्यानुष्ठानेन येन न बाध्यते तन्नियमात् ।  
संभवति च परिमुद्धं स पुनर्वर्षे छेद इति ॥ २ ॥  
जीवादिभाववादो बन्धादिप्रसाधक इह तापः ।  
एभिः परिमुद्धो धर्मो धर्मत्वमुपैति ॥ ३ ॥

हरिमद्रवरिकृतपञ्चवस्तुकचतुर्थद्वारे ।

तीर्थान्तरीयात्ता हि न प्रकृतपरीक्षात्रयविशुद्धवादिन इति ते महामोहान्धतमस एव जगत् पातयितुं समर्थाः, न पुनस्तदुद्धर्तुम् । अतः कारणात् । कुतः कारणात् । कुम- तध्वान्तार्णवान्तःपतितश्रुवनाभ्युद्धारणासाधारणसामर्थ्यलक्षणात् । हे त्रातस्त्रिश्रुवनप- रित्राणप्रवीण । त्वयि काकावधारणस्य गम्यमानत्वात् त्वय्येव विषये न देवान्तरे । कृत- धियः । करोतिरत्र परिकर्मणि वर्तते यथा हस्तौ कुरु पादौ कुरु इति । कृता परिकर्मिता तत्त्वोपदेशपेशलतत्तच्छास्त्राभ्यासप्रकर्षेण संस्कृता धीर्बुद्धिर्येषां । ते कृतधियश्चिदरूपाः पुरुषाः । कृतसपर्याः । प्रादिकं विनाप्यादिकर्मणो गम्यमानत्वात् । कृता कर्तुमारब्धा सपर्यां सेवाविधिर्यैस्ते कृतसपर्याः । आराध्यान्तरपरित्यागेन त्वय्येव सेवाहेवाकित्तां परिशीलयन्ति ॥ इति शिखरिणीच्छन्दोऽलंकृतकाव्यार्थः ॥ ३२ ॥

॥ समाप्ता चैयमन्ययोगव्यच्छेदद्वारिंत्रिशिक्षास्तवनटीका ॥

धर्मशास्त्रके पंडितोंने कष आदिका स्वरूप निम्न प्रकारसे कहा है—“ प्राण वध आदि पापस्थानोंके त्याग, और ध्यान, अध्ययन आदि करनेको कष कहते हैं । जिन वाद्य क्रियाओंसे धर्ममें बाधा न आती हो, और जिससे निर्मलवाकी वृद्धि हो, उसे छेद कहते हैं । जीवसे संबद्ध दुःख और बंधको सहन करना ताप है । कष आदिसे शुद्ध धर्म धर्म कहा जाता है । अन्य तैथिक लोग कष, छेद और ताप रूप परीक्षाओंसे शुद्ध वचनोंको नहीं बोलते, अतएव वे लोग संसारको महा मोहाधकारमें गिरानेवाले होते हैं, इस लिये दूसरे वादियोंसे संसारका उद्धार नहीं हो सकता । अतएव हे भगवन्, आपमें कुमत् रूप सयुद्धमें पडे हुए लोगोंका उद्धार करनेकी असाधारण सामर्थ्य है, इस लिये आप तीनों लोकोंकी रक्षा करनेमें समर्थ हैं । अतएव तत्त्वोपदेश और शास्त्राभ्याससे प्रकृष्ट बुद्धिवाले विद्वान लोग आपकी ही सेवा करते हैं, अन्य देवोंकी नहीं । जैसे हाथोंको कर ( हस्तौ कुरु ), पैरोंको कर ( पादौ कुरु ) यहां कृ घातु परिकर्म अर्थमें प्रयुक्त हुई है, वैसे ही ‘ कृतधियः ’ पदमें ‘ कृ ’ घातुका परिकर्म अर्थ है । ‘ प्र ’ आदि उपसर्गके बिना भी ‘ कृ ’ घातुका अर्थ प्रारंभ करना होता है, इस लिये ‘ कृतसपर्याः ’ में कृतका प्रारंभ करना अर्थ है । यह शिखरिणी छंद श्लोकका अर्थ है ।

भावार्थ—वस्तुका सर्वथा एकान्त रूपसे प्रतिपादन करनेवाले एकान्त वादियोंने इस जगतको अज्ञान-अंधकारमें डाल रक्खा है । अतएव सम्पूर्ण एकान्तवादोंका समन्वय करनेवाले अनेकातवादसे ही इस जगतका उद्धार हो सकता है । इस लिये अनेकांतवादका प्रतिपादन करनेवाले जिन भगवानमें ही जगत्के उद्धार करनेकी असाधारण सामर्थ्य है ।

इति अन्ययोगव्यच्छेदद्वारिंत्रिशिक्षा टीका

## टीकाकारस्य प्रशस्तिः ।

येषामुज्ज्वलहेतुहेतिरुचिरः प्रामाणिकाध्वस्पृक्षां

हेमाचार्यसमुद्भवस्तवनभूरर्थः समर्थः सखा ।

तेषां दुर्नयदस्युसम्भवभयास्पृष्टात्मनां सम्भव-  
त्यायासेन विना जिनागमपुरयाप्तिः शिवश्रीप्रदा ॥ १ ॥

चातुर्विधमहोदधेर्भगवतः श्रीहेमसूरेगिरां

गम्भीरार्थविलोकने यदभवद् दृष्टिः प्रकृष्टा मम ।

द्राघ्नीयः समयादराग्रहपराभूतप्रभूतावयं

तन्नूनं गुरुपादरेणुकणिकासिद्धाञ्जनस्योर्जितम् ॥ २ ॥

अन्यान्यशास्त्रतरुसंगतचित्तहारिपुष्पोपभेयकतिचिन्त्रितप्रभेयैः ।

दृब्धां मयान्तिमजिनस्तुतिवृत्तिमेनां मालामिवापलहृदो हृदये वहन्तु ॥ ३ ॥

प्रमाणसिद्धान्तविरुद्धमत्र यत्किञ्चिदुक्तं, मतिमान्धदोषात् ।

मात्सर्यमुत्सार्य तदार्यचित्ताः प्रसादमाषाय विशोधयन्तु ॥ ४ ॥

उर्व्यायेष सुधाशुजां गुरुरिति त्रैलोक्यविस्तारिणो

यत्रेयं प्रतिभाभरादनुमितिर्निर्दम्भमुज्जृम्भते ।

किं चामी विबुधाः सुधेति वचनोद्धारं यदीयं मुदा

शंसन्तः प्रथयन्ति तामतितमं संवादमेदस्विनीम् ॥ ५ ॥

नागेन्द्रगच्छगोविन्दवक्षोऽलंकारकौस्तुभाः ।

ते विश्ववन्द्या नन्द्यासुरुदयप्रभसूरयः ॥ ६ ॥ युग्मम् ॥

श्रीमल्लिषेणसूरिभिरकारि तत्पदगगनदिनमणिभिः ।

वृत्तिरियं मन्त्ररविमितशाकाब्दे दीपमहंसि शनौ ॥ ७ ॥

श्रीजिनप्रभसूरीणां साहाय्योद्भिन्नसौरभा ।

श्रुतावुचंसंतु सतां वृत्तिः स्याद्वादमञ्जरी ॥ ८ ॥

विभ्राणे कलिनिर्जयाज्जिनतुलां श्रीहेमचन्द्रप्रभौ

तद्दृढव्यस्तुतिवृत्तिनिर्मितिमिषाद् भक्तिर्मया विस्तृता ।

निर्णेतुं गुणदूषणे निजगिरां तन्नार्थये सज्जनान्

तस्यास्तत्त्वमकृत्रिमं बहुमतिः सास्त्यत्र सम्यग् यतः ॥ ९ ॥

इति टीकाकारस्य प्रशस्तिः समाप्ता ॥

समाप्तम्

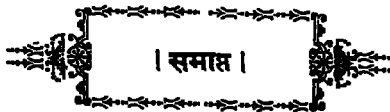
१ अङ्कानां वामतो गतिः १२१४ मिते शाके । चतुर्विंश मनवः द्वादश आदित्याः ।

२ दीपावल्याम् ।

## टीकाकारकी प्रशस्ति

प्रामाणिक मार्गको अनुकरण करनेवाले जिन लोगोंके उज्ज्वल हेतु रूपी शस्त्रोंसे सुन्दर हेमचन्द्राचार्यकी स्तुतिसे उत्पन्न होनेवाले अर्थ रूपी समर्थ मित्र विद्यमान है, वे लोग दुर्नय रूपी लुटेरोंसे नहीं डरते, और वे लोग विना प्रयत्नके ही मोक्ष सुखके देनेवाले निनागम रूपी नगरको प्राप्त करते हैं ॥ १ ॥ चारों विद्याओंके समुद्र भगवान श्री हेमचन्द्राचार्यकी वाणीके गंभीर अर्थको अवलोकन करनेमें जो मेरी प्रकृष्ट बुद्धि हुई है, और सतत बहुत समयके आदरसे जो विद्वानोंका नाश हुआ है, वह सब गुरु महाराजके चरणोंकी धूलि रूप सिद्धांजनका फल है ॥२॥ बहुतसे शास्त्र रूपी वृक्षोंके मनोहर पुष्पोंके समान कुछ प्रमेयोंको ले कर मैंने मालाकी तरह यह अन्तिम भगवानकी स्तुतिकी टीकाकी बनाया है । निर्मल हृदयवाले पुरुष इसे अपने मनमें धारण करें ॥ ३ ॥ यहां यदि मैंने बुद्धिके प्रभावसे कुछ सिद्धांतके विरुद्ध कहा हो, तो सज्जन लोग वैर भावको छोड़ कर प्रसन्नता पूर्वक संशोधन कर लें ॥ ४ ॥ तीनों लोकोंमें व्याप्त होनेवाली जिसकी प्रतिभाको देख कर लोगोंका अनुमान है, कि यह पृथ्वीपर देवताओंका गुरु जन्मा है, जिसके वचनोंको अमृत समझ कर प्रशंसा करते हुए पंडित लोग जिसकी अविरोध वाणीका विस्तार करते हैं, तथा विष्णुके वक्षस्थलमें कौस्तुभ मणिके समान नागेन्द्र गच्छको शोभित करनेवाले, ऐसे विश्वमें वन्दनीय उदयप्रभ सूरि महाराज समृद्धिको प्राप्त हों ॥ ५-६ ॥ उदयप्रभ सूरिके पद रूपी आकाशमें सूर्यके समान श्री मल्लिषेण सूरिने दीपमालिकाके दिन शनिवारको १२१४ शक संवत्में यह टीका समाप्त की ॥ ७ ॥ श्री निनप्रभ सूरिकी सहायतासे सुगंधित यह स्याद्वादमञ्जरी सज्जन पुरुषोंके कानोंके आश्रयण रूप हो ॥ ८ ॥ कलिकालके ऊपर विजय प्राप्त करनेसे जिन भगवानके समान श्री हेमचन्द्र प्रभुकी बनायी हुई स्तुतिकी टीका बनानेके बहाने मैंने हेमचन्द्र आचार्यके प्रति अपनी भक्ति प्रकट की है । अतएव अपनी वाणीके गुण और दोषोंका निर्णय करनेके लिये मैं सज्जनोंसे प्रार्थना नहीं करता, क्योंकि इस वाणीमें बहुतसे अकृत्रिम स्वतः विचार उत्पन्न विद्यमान हैं ॥ ९ ॥

॥ टीकाकारकी प्रशस्ति समाप्त ॥





# हेमचन्द्राचार्यविरचिता अयोगव्यवच्छेदिका

महान्वीर भगवानकी स्तुति—

अंगम्यमध्यात्मविदामवाच्यं वचस्विनामक्षवतां परोक्षम् ।  
श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपमहं स्तुतेर्गोचरमानयामि ॥ १ ॥

अर्थ—मैं हेमचन्द्र अध्यात्मवेत्ताओंके अगम्य, पंडितोंके अनिर्वचनीय, इन्द्रिय-ज्ञान-वालोके परोक्ष, और परमात्म स्वरूप श्रीवर्धमान भगवानको अपनी स्तुतिका विषय बनाता हूँ ।

भगवानके गुणोंके स्तवन करनेकी असमर्थता—

स्तुतावशक्तिस्तव योगिनां न किं गुणानुरागस्तु ममापि निश्चलः ।  
इदं विनिश्चित्य तव स्तवं वदन्न बालिशोऽप्येष जनोऽपराधयति ॥२॥

अर्थ—हे भगवन्, आपकी स्तुति करनेमें योगी लोग भी समर्थ नहीं हैं । परन्तु असमर्थ होते हुए भी योगी लोगोने आपके गुणोंमें अनुराग होनेके कारण आपकी स्तुति की है । इसी प्रकार मेरे मनमें भी आपके गुणोंमें दृढ़ अनुराग है, इसीलिये मेरे जैसा मूर्ख मनुष्य आपकी स्तुति करता हुआ अपराधका भागी नहीं कहा जा सकता ।

स्तुतिकार अपनी लघुता बताते है—

क्व सिद्धसेनस्तुतयो महार्था अशिक्षितालापकला क्व चैषा ।  
तथापि यूथाधिपतेः पथस्थः स्वलद्वगतिस्तस्य शिशुर्न शोच्यः ॥३॥

अर्थ—कहां गंभीर अर्थवाली सिद्धसेन दिवाकरकी स्तुतियां, और कहां अशिक्षित संभाषणकी मेरी यह कला । फिर भी जिस प्रकार बड़े बड़े हाथियोके मार्गपरसे जानेवाला

१ कीर्त्या महत्या मुनि वर्धमानं त्वा वर्धमानं स्तुतिगोचरत्वं ।

निनीषवः स्मो वयमद्य वीरं विचारीर्गदोषावापपाद्यावन्धम् ॥ युक्तयनुशासन १ ।

तथा सिद्धसेन—द्व. द्वात्रिंशिका १-१, २, ३ ।

२ गुणान्बुधेर्विपुषमन्यवत्वं नास्मिन्बलः स्तोत्रमलं तवर्षेः ।

प्रागेव माहाकियुतातिभक्तिर्मां बालमालापयतीदमित्यम् ॥ स्वयंभूस्तोत्र ३०; १५ ।

तथा भक्तामर ३-६; कल्याणमन्दिर ३-६; द्वा. द्वात्रिंशिका ५-३१ ।



हाथीका बच्चा मार्गत्रष्ट होनेके कारण शोचनीय नहीं होता, उसी प्रकार यदि मैं भी सिद्ध-सेन जैसे महान आचार्योंका अनुकरण करते हुए कहीं स्खलित हो जाऊं, तो शोचनीय नहीं हूँ ।

आपने जिन दोषोको नाश कर दिया है, उन्हीं दोषोंको परवादियोंके देवोंने आश्रय दिया है—

जिनेन्द्र यानेव विबाधसे स्म दुरंतदोषान् विविधैरुपायैः ।

त एव चित्रं त्वदसूययेव कृताः कृतार्थाः परतीर्थनाथैः ॥ ४ ॥

अर्थ—हे जिनेन्द्र, जिन कठिन दोषोको आपने नाना उपायोके द्वारा नाश कर दिया है, आश्चर्य है, कि उन्हीं दोषोंको दूसरे मतावलम्बियोंके गुरुओने आपकी ईर्ष्यासे ही अच्छे जान कर स्वीकार कर लिये हैं ।

भगवानकी यथार्थवादिता—

यथास्थितं वस्तु दिशन्नधीश न तादृशं कौशलमाश्रितोऽसि ।

तुरंगश्रृंगाप्युपपादयद्भ्यो नमः परेभ्यो नवपण्डितेभ्यः ॥ ५ ॥

अर्थ—हे स्वामिन्, आपने पदार्थोंका जैसेका तैसा वर्णन किया है, इस लिये आपने पर वादियोंके समान कोई कौशल नहीं दिखाया । अतएव घोडेके सींगके समान असंभव पदार्थोंको जन्म देनेवाले पर वादियोंके नवीन पंडितोको हम नमस्कार करते हैं ।

भगवानमें व्यर्थकी दयालुताका अभाव—

जैगत्सनुध्यानबलेन शश्वत् कृतार्थयत्सु प्रसभं भवत्सु ।

किमाश्रितोऽन्यैः शरणं त्वदन्यः स्वमांसदानेन वृथा कृपालुः ॥ ६ ॥

अर्थ—हे पुरुषोत्तम, अपने उपकारके द्वारा जगतको सदा कृतार्थ करनेवाले ऐसे आपको छोड़ कर अन्य वादियोंने अपने मांसका दान करके व्यर्थ ही कृपालु कहे जान-वालेकी क्यों शरण ली है, यह समझमें नहीं आता । यह कटाक्ष बुद्धके ऊपर किया गया है ।

१ को विस्मयोऽत्र यदि नाम गुणैस्त्रोपैस्त्वं संश्रितो निरवकाशतया मुनीश ।

दोषैरुपात्तविविधाश्रयजातगर्वैः स्वप्नातरेऽपि न क्रदाचिदपीक्षितोऽसि ॥ भक्तामर २७ ।

२ कृपा बहन्तः कृपणेषु जन्तुषु स्वमांसदानेऽपि मुक्तचेतसः ।

त्वदीयमप्राप्य कृतार्थक्रीडालं स्वतः कृपा संजनयन्त्यमेघसः ॥ झा. छात्रिका १-७ ।

३ देखो—निपत्य ददतो व्याघ्रथाः स्वकायं कृमिसंकुलम् ।

देयादेयविमूढस्य दया बुद्धस्य कीदृशी ॥ हेमचन्द्र-योगशास्त्र २-१ दृष्टि ।

असत्वादियोका लक्षण—

स्वयं कुमारं लपतां नु नाम प्रलम्भमन्यान्पि लम्भयन्ति ।

सुमार्गं तद्विदमादिशन्तमसूययान्धा अवमन्वते च ॥ ७ ॥

अर्थ—ईर्ष्यासे अन्ये पुरुष स्वयं कुमारका उपदेश करते हुए दूसरोको कुमार्गमें ले जाते हैं, तथा सुमार्गमें लगे हुआका, सुमार्गके जानकारोका और सुमार्गके उपदेष्टाओका अपमान करते हैं, यह महान खेद है ।

भगवानके शासनका अजेयपनः—

प्रादेशिकेभ्यः परशासनेभ्यः पराजयो यत्तव शासनस्य ।

स्वद्योतपोतद्युतिडम्बरेभ्यो विडम्बनेयं हरिमण्डलस्य ॥ ८ ॥

अर्थ—हे प्रभु, वस्तुके अंशमात्रको ग्रहण करनेवाले अन्य दर्शनोके द्वारा आपके मतकी पराजय करना एक छोटेसे जुगुनूके प्रकाशसे सूर्यमण्डलका पराभव करनेके समान है ।

भगवानके पवित्र शासनमें सन्देह अथवा विवाद करना योग्य नहीं—

शरण्य पुण्ये तव शासनेऽपि संदेग्धि यो विप्रतिपद्यते वा ।

स्वादौ स तथ्ये स्वहिते च पथ्ये संदेग्धि वा विप्रतिपद्यते वा ॥ ९ ॥

अर्थ—हे शरणागतको आश्रय देनेवाले, जो लोग आपके पवित्र शासनमें संदेह अथवा विवाद करते हैं, वे लोग, स्वादु, अनुकूल और पथ्य भोजनमें संदेह और विवाद करते हैं ।

अन्य आगमोकी अप्रामाणिकता—

हिंसाद्यसत्कर्मपथोपदेशादसर्वविन्मूलतया प्रवृत्तेः ।

नृशंसदुर्बुद्धिपरिग्रहाच्च ब्रूमस्त्वदन्यागममप्रमाणम् ॥ १० ॥

अर्थ—हे भगवन्, आपके आगमके अतिरिक्त अन्य आगमोंमें हिंसा आदि असत् कर्मोंका उपदेश किया गया है, वे आगम असर्वज्ञके कहे हुए हैं, तथा निर्दय और दुर्बुद्धि लोगोंके द्वारा धारण किये जाते हैं, इस लिये हम उन आगमोंको प्रमाण नहीं मानते ।

भगवानके आगमकी प्रामाणिकता—

हितौपदेशात्सकलज्ञवृत्तसेर्मुमुक्षुसत्साधुपरिग्रहाच्च ।

पूर्वापरार्थेष्वविरोधसिद्धेस्त्वदागमा एव सतां प्रमाणम् ॥ ११ ॥

१ तावद्विक्तैरचनपटुभिर्वैचोभिर्मैवाविनः कृतमिति स्मयमुद्रहन्ति ।

यावन्न ते जिन वचः स्वभिचापलास्ते सिंहानने हरिणबालकवद पतन्ति ॥

द्वा द्वाविधिका २-११ ।

अर्थ—हे भगवन्, आपका कहा हुआ आगम हितका उपदेश करता है, सर्वत्र भगवानका प्रतिपादित किया हुआ है, मुमुक्षु और साधु पुरुषोंके द्वारा सेवन किया जाता है, और पूर्वापर विरोधसे रहित है, अतएव आपका आगम ही सत्पुरुषोंके द्वारा माननीय हो सकता है ।

भगवानके यथार्थवाद गुणकी महत्ता—

क्षिप्येत वान्यैः सदृशीक्रियेत वा तवाङ्घ्रिपीठे लुठनं सुरेशितुः ।

इदं यथावस्थितवस्तुदेशनं परैः कथंकारमपाकरिष्यते ॥ १२ ॥

अर्थ—हे जिनेश्वर, भले ही अन्य वादी लोग आपके चरण कमलोंमें इन्द्रके छोटनेकी बातको न मानें, अथवा अपने इष्ट देवताओंमें भी इन्द्रके छोटनेकी कल्पना करके आपकी बराबरी करें, परंतु वे लोग आपके वस्तुके यथार्थ रूपसे प्रतिपादन करनेके गुणका लोप नहीं कर सकते ।

भगवानके शासनकी उपेक्षाका कारण—

तद्दुःषमाकालखलायितं वा पचेलिमं कर्मभवानुकूलम् ।

उपेक्षते यत्तव शासनार्थमयं जनो विप्रतिपद्यते वा ॥ १३ ॥

अर्थ—हे भगवन्, जो लोग आपके शासनकी उपेक्षा करते हैं, अथवा उसमें विवाद करते हैं, वे लोग पंचम कालके कारण ही ऐसा करते हैं, अथवा इसमें उनके अशुभ कर्मोंका उदय समझना चाहिये ।

केवल तपसे मोक्ष नहीं मिलता—

परैःसहस्राः शरदस्तपांसि युगांतरं योगमुपासतां वा ।

तथापि ते मार्गमनापतन्तो न मोक्ष्यमाणा अपि यान्ति मोक्षम् ॥१४॥

अर्थ—हे भगवन्, चाहे अन्य वादी लोग हजारों वर्ष तक तप तपें, अथवा युगांतरों तक योगका अभ्यास करें, परन्तु आपके मार्गका विना अवलम्बन लिये उन लोगोंको मोक्ष नहीं मिल सकता ।

१ आप्तमीमासा १ से ६ कारिका ।

२ कालः कलिर्वा कल्पशाशयो वा भोतुर्प्रवक्तुर्वचनाशयो वा ।

त्वच्छासनैकाधिपित्वलक्ष्मीप्रभुत्वशक्तेरपवादहेतुः ॥ युक्त्यनुशासन ५ ।

३ तपोभिरेकान्तशरीरपीडनैर्मानुष्यैः श्रुतसंपदापि वा ।

त्वदीयवाक्यप्रतिबोधपेक्षैरवाप्यते नैव शिवं चिरदपि ॥ द्वा. द्वात्रिंशिका १—२३ ।

स्वच्छन्ददृष्टेर्जगतः स्वमावातुच्चैरनाचारपयेष्वदोषम् ।

निर्दोष्य दीक्षासमग्राकिमानास्त्वद्दृष्टिबाह्या वत विभ्रमंति ॥ युक्त्यनुशासन ३७ ।

परवादियोंके उपदेश भगवानके मार्गमें बाधा नहीं पहुंचा सकते—

अनास्रजाड्यादिविनिर्मितित्वसंभावनासंभविप्रलम्भाः ।

परोपदेशाः परमास्रकृत्प्रथोपदेशे किमु संरभन्ते ॥ १५ ॥

अर्थ—हे देवादिवद्व, अनास्रोंकी मंत्र बुद्धि द्वारा रचे हुए विमंवाद रूप तमरोके उपदेश परम आत्मके द्वारा प्रतिपादित उपदेशोंमें क्या कुछ बाधा पहुंचा सकते हैं. अर्थात् कुछ भी नहीं ।

भगवानके शासनकी निरुपद्रवता—

यदाज्जवाहुक्तमयुक्तमन्यैस्तदन्यथाकारमकारि शिष्यैः ।

न विप्लवोऽयं तव शासनेऽभूदहो अधृष्या तं व शासनश्रीः ॥१६॥

अर्थ—अन्य मतावलम्बियोंके गुरुओंने जो कुछ मरल भावमें अयुक्त कथन किया था, उसे उनके शिष्य लोगोंने अन्यथा प्रकारसे प्रतिपादन किया । हे भगवन्. आश्चर्य कि आपके शासनमें इस प्रकारका विप्लव नहीं हो सका, अतएव आपका शासन अजेय है ।

परवादियोंके देवोंकी मान्यतामें परस्पर विरोध—

देहाद्ययोगेन सदाशिवत्वं शरीरयोगादुपदेशकर्म ।

परस्परस्पर्धि कथं घटेत् परोपकृत्सेष्वधिदेवतेषु ॥ १७ ॥

अर्थ—हे वीतराग, एक ही ईश्वर देहके अभावसे नदा आनन्द रूप है, और देहके सद्भावसे उपदेशका देनेवाला है, इस प्रकार परवादियोंके देवताओंमें परस्पर विरोधी गुण कैसे रह सकते हैं ।

मोदका अभाव होनेसे भगवान अवतार नहीं लेते—

प्रागेव देवांतरसंश्रितानि रागादिरूपाण्यवमांतराणि ।

न मोहजन्यां करुणामपीश समाधिमास्याय युगाश्रितोऽसि (?) ॥१८॥

अर्थ—नीच वृत्तियाले राग आदि दोषोंने पटले ही अन्य देवोंका आश्रय लिया है । इस लिये हे ईश, आप समाधिको प्राप्त करके मोह जन्य जगत्का वश होकर भी युग युगमें अवतार धारण नहीं करते ।

१ उपरत पर प्रविष्टमन्त्रा यथन्मतिगत श्रवणित्वादिभिः ।

निरागन्तर यथार्थवादिनो न तत्तथा कश्च कोऽप्य शिष्यः ॥

भा. प्रा. वि. ११ १-१०, ५-३० ।

२ सभास्यते त्वमिवाप्रभुष्वम् । भा. प्रा. वि. ११ ५-३६ ।

३ यदा 'युगाश्रितोऽसि' का अर्थ शोक नहीं होता। अतएव यह अर्थ श्रवणित्वादिभिः (आगतमन्त्रैः) शिष्यैः वापि नैवमन्त्रादेः अथार्थे सिद्धा एव है । एतेन परम-विप्लवो नूनं सम्पादितः और आत्मानन्द एव समाप्तः प्रकल्पितः (११३१) अतोऽप्यवशिष्टैः देवैः 'मन्त्रैः यथासत्' के अभावसे 'समाधिमास्याय' पठ दिया गया है ।

आपने ही संसारके क्षय करनेका यथार्थ उपदेश दिया है—

जगन्ति भिन्दन्तु सृजन्तु वा पुनर्यथा तथा वा पतयः प्रवादिनाम् ।  
त्वदेकनिष्ठे भगवन् भवक्षयक्षमोपदेशे तु परं तपस्विनः ॥ १९ ॥

अर्थ—हे भगवन्, अन्य मतावलम्बियोंके इष्ट देवता लोग चाहे जगतकी प्रलय करें, अथवा जगतका सर्जन करें, परन्तु वे लोग संसारके नाश करनेका उपदेश देनेमें अलौकिक ऐसे आपकी बराबरीमें कुछ भी नहीं है ।

जिन मुद्राकी सर्वोत्कृष्टता—

वपुश्च पर्यकशयं श्लथं च दृशौ च नासानियते स्थिरे च ।  
न शिक्षितेयं परतीर्थनाथैर्जिनेन्द्र मुद्रापि तवान्यदास्ताम् ॥ २० ॥

अर्थ—हे जिनेन्द्र, आपके अन्य गुणोंका धारण करना तो दूर रहा, अन्यवादी लोगोंके देवोने पर्यक आसनसे युक्त शिथिल शरीर और नासिकाके ऊपर दृष्टिवाली आपकी मुद्रा भी नहीं सीखी ।

भगवानके शासनकी महत्ता—

यदीयसम्यक्त्वबलात् प्रतीमो भवादृशानां परमस्वभावम् ।  
कुवासनापाशविनाशनाय नमोऽस्तु तस्मै तव शासनाय ॥ २१ ॥

अर्थ—हे बीतराग, जिसके सम्यग्ज्ञानके द्वारा हम लोग आप जैसेके शुद्ध स्वरूपका दर्शन कर सके हैं, ऐसे कुवासना रूपी बन्धनके नाश करनेवाले आपके शासनके लिये नमस्कार हो ।

प्रकारान्तरसे भगवानके यथार्थवाद गुणकी प्रशंसा—

अपक्षपातेन परीक्षमाणा द्वयं द्वयस्याप्रतिमं प्रतीमः ।  
यथास्थितार्थप्रथनं तवैतदस्थाननिर्बन्धैरसं परेषां ॥ २२ ॥

१ तिष्ठन्तु तावदतिसहस्रमगभीरवावाः ससारसस्थितिभिदः श्रुतवाक्पुमुद्रा ।

पर्याप्तमेकमुपपात्तिसचेतनस्य रागादिषु तव रूपमेव ॥

ह्य. द्वात्रिंशिका २-१५ ।

२ स्याज्ज्वयोरघोमागे पादोपरि कृते सति ।

पर्येको नाभिगोचानदक्षिणोत्तरपाणिकः ॥

“ जानुप्रसारितबाहोः शयनं पर्येकः ” इति पातंजलाः ।

योगशास्त्र ४-१२५ ।

३ निर्बन्धोऽभिनिवेशः स्यात् । अमिधानचिन्तामणि ६-१३६ ।

अर्थ—हे भगवन्, जब हम निष्पक्ष हो कर परीक्षा करते हैं, तो हमें एक तो आपका यथार्थ रूपसे वस्तुका प्रतिपादन करना, और दूसरे अन्य वादियोंकी पदार्थोंके अन्यथा रूपसे कथन करनेमें आसक्ति होना, ये दो बातें निरुपम प्रतीत होती हैं।

अज्ञानियोंके प्रतिषेध करनेकी असामर्थ्य—

अनाद्यविद्योपनिषन्निषण्णैर्विग्रहंस्वलैश्चापलमाचरद्भिः ।

अमूढलक्ष्योऽपि पराक्रिये यत्त्वत्किंकरः किं करवाणि देव ॥२३॥

अर्थ—हे देव, अनादि विषयोंमें तत्पर, स्वच्छंदाचारी और चपल अज्ञानी पुरुषोंको लक्ष्यबद्ध करनेसे भी यदि वे नहीं समझते हैं, तो आपका यह तुच्छ सेवक क्या करे।

देशना भूमिकी स्तुति—

विमुक्तवैरव्यसनानुबंधाः श्रयंति यां शाश्वतवैरिणोऽपि ।

परैरगम्यां तव योगिनाथ तां देशनाभूमिमुपाश्रयेऽहं ॥ २४ ॥

अर्थ—हे योगियोंके नाथ, स्वभावके वैरी प्राणिगण भी वैर भाव छोड़ कर दूसरोंके अगम्य आपके जिस समवशरणका आश्रय लेते हैं, उस देशना भूमिका मैं भी आश्रय लेता हूँ।

अन्य देवोंके साम्राज्यकी व्यर्थता—

मदेन मानेन मनोभवेन क्रोधेन लोभेन च संमदेन ।

पराजितानां प्रसभं सुराणां वृथैव साम्राज्यरुजा परेषाम् ॥२५॥

अर्थ—हे विनेन्द्र, मद, मान, काम, क्रोध, लोभ और रागसे पराजित अन्य देवोंका साम्राज्य रोग बिलकुल वृथा ही है।

बुद्धिमान लोग राग मात्रसे भगवानके प्रति आकर्षित नहीं होते—

स्वकण्ठपीठे कठिनं कुठारं परे किरन्तः प्रलपन्तु किञ्चित् ।

मनीषिणां तु त्वयि वीतराग न रागमात्रेण मनोऽनुरक्तम् ॥२६॥

अर्थ—वादी लोग अपने गलेमें तीक्ष्ण कुठारका प्रहार करते हुए कुछ भी बोलें, परन्तु हे वीतराग, बुद्धिमानोंका मन आपके प्रति केवल रागसे ही अनुरक्त नहीं है।

१ 'अमूढलक्ष्योऽपि' पाठान्तरं ।

२ इस अर्थमें बहुत खीन्तावानी करनी पड़ती है ।

३ अन्ये जगत्संकथिका विदग्धा सर्वशवादान् प्रवदन्ति तीर्थ्याः ।

यथार्थनामा तु त्वैव वीर सर्वज्ञता सत्यमिदं न रागः ॥

द्वा. द्वात्रिंशिका ५-२३ ।

अपनेको मध्यस्थ समझनेवाले लोगोंमें मात्सर्यका सद्भाव—

सुनिश्चितं मत्सरिणो जनस्य न नाथ मुद्रामतिशेरते ते ।

माध्यस्थ्यमास्थाय परीक्षका ये मणौ च काचे च समानुबंधाः ॥ २७ ॥

अर्थ—हे नाथ, जो परीक्षक लोग माध्यस्थ वृत्ति धारण करके काच और मणियों समान भाव रखते हैं, वे लोग भी मत्सरी लोगोंकी मुद्राका अतिक्रमण नहीं करते, यह सुनिश्चित है ।

स्तुतिकारकी घोषणा—

इमां समक्षं प्रतिपक्षसाक्षिणामुदारघोषामवघोषणां ब्रुवे ।

न वीतरागात्परमस्ति दैवतं न चाप्यनेकान्तमृते नयस्थितिः ॥२८॥

अर्थ—मैं ( हेमचन्द्र ) प्रतिपक्षी लोगोंके सामने यह उदार घोषणा करता हूँ, कि वीतराग भगवानको छोड़ कर दूसरा कोई देव, और अनेकांतवादको छोड़ कर वस्तुओंके प्ररूपण करनेका दूसरा कोई मार्ग नहीं है ।

जिन भगवानके प्रति स्तुतिकारके आकर्षणका कारण—

नं श्रद्धयैव त्वयि पक्षपातो न द्वेषमात्रादरुचिः परेषु ।

यथावदाप्तत्वपरीक्षया तु त्वामेव वीर प्रभुमाश्रिताः स्मः ॥ २९ ॥

अर्थ—हे वीर, केवल श्रद्धाके कारण न आपके प्रति हमारा कोई पक्षपात है, और न द्वेषके कारण अन्य देवताओंमें अविश्वास है, किन्तु यथार्थ रीतिसे आपकी परीक्षा करके ही हमने आपका आश्रय लिया है ।

भगवानकी वाणीकी महत्ता—

तमैःस्पृशामप्रतिभासभाजं भवन्तमप्याशु विविन्दते याः ।

महेम चन्द्रांशुहशावदातास्तास्तर्कपुण्या जगदीश वाचः ॥ ३० ॥

१ न काव्यशक्तेर्न परस्परैर्ध्वया न वीरकीर्तिप्रतिबोधनेच्छया ।

न केवल आदृतयैव न्यसे गुणरूपव्योऽसि यतोऽयमादरः ॥

द्वा. द्वान्विधिका १-४ ।

न रागाद्यः स्तोत्रं भवति भवपाद्यच्छिदि मुनौ ।

न चान्येषु द्वेषादपगुणकयान्यासखलता ॥

किमु न्यायान्यायाप्रकृतगुणदोषक्रमनसा ।

हितान्वेषोपायस्तव गुणकन्यासगगदितः ॥ युक्त्यनुशासन ६४ ।

बृहत्सवयंभू स्तो ५१; हरिभद्र-लोकतत्त्व निर्णय ३२, ३३ ।

२ सत्त्वोपपातनिरनुग्रहरासानि वक्तुप्रमाणरचितान्यहितानि पीत्वा ।

अद्वारकं जिन तमस्तमसो विशन्ति येषा न भान्ति तव वाग्बुतयो मनस्तु ॥

द्वा. द्वान्विधिका २-१० ।

अर्थ—हे जगदीश, जो वाणी अज्ञान-अंधकारमें फिरनेवाले पुरुषोंके अगोचर ऐसे आपको प्रगट करती है, उस चन्द्रमाकी किरणोंके समान स्वच्छ और तर्कसे पवित्र आपकी वाणीको हम पूजते हैं ।

भगवानके वीतराग गुणकी सर्वोत्कृष्टता—

यत्र तत्र समये यथा तथा योऽसि सोऽस्यभिधया यया तथा ।  
वीतदोषकलुषः स चेद्भवानेक एव भगवन्नमोस्तु ते ॥ ३१ ॥

अर्थ—हे भगवन्, जिस किसी शास्त्रमें, जिस किसी रूपमें, और जिस किसी नामसे जिस वीतराग देवका वर्णन किया गया है, वह आप एक ही हैं, अतएव आपको लिये नमस्कार है ।

उपसंहार—

इदं श्रद्धामात्रं तदथ परनिन्दां मृदुधियो  
विगाहन्तां हन्त प्रकृतिपरवादव्यसनिनः ।  
अरक्तद्विष्टानां जिनवर परीक्षाक्षमधिया-  
मयं तत्त्वा लोकः स्तुतिमयमुपाधिं विघृतवान् ॥ ३२ ॥

अर्थ—कोमल बुद्धिवाले पुरुष इस स्तोत्रको श्रद्धासे बनाया हुआ समझें, वादशील पुरुष इसे दूसरे देवोंकी निन्दा करनेके लिये रचा हुआ मानें, परन्तु हे जिनवर, परीक्षा करनेमें समर्थ राग-द्वेषसे रहित पुरुषोंको तत्त्वोंके प्रकाश करनेवाला यह स्तोत्र स्तुति रूप धर्मके चिंतनमें कारण है ।

। समाप्त ।





## जैन परिशिष्ट (क)

अवतरणिका पृ. २ पं. १९ दुःषमार—

पंचम काल। जैन धर्मके अनुसार काल-चक्र उत्सर्पिणी और अवसर्पिणीके दो विभागोंमें विभक्त है। उत्सर्पिणी कालमें जीवोंके शरीरकी ऊँचाई, आयु और शरीरके बलकी वृद्धि होती है। तथा अवसर्पिणी कालमें जीवोंके शरीरकी ऊँचाई, आयु और शरीरके बलकी हानि होती है। उत्सर्पिणीके छह भेद—१ दुःषमदुःषमा २ दुःषमा ३ दुःषमसुषमा ४ सुषमदुःषमा ५ सुषमा ६ सुषमसुषमा। अवसर्पिणीके छह भेद—१ सुषमसुषमा २ सुषमा ३ सुषमदुःषमा ४ दुःषमसुषमा ५ दुःषमा ६ दुःषमदुःषमा।

### उत्सर्पिणी-अवसर्पिणी-कालचक्र

अवसर्पिणी कालके छह अरि	स्थिति	जीवोंकी आयु	शरीरकी ऊँचाई	वर्ण	आहारका अंतर
१ सुषमसुषमा	४ कोडाकोडी सागर	२ पत्यसे २ पत्य	३ कोषसे २ कोष	सूर्यके समान	आठ बेला ( ३ दिन )
२ सुषमा	३ कोडाकोडी सागर	२ पत्यसे १ पत्य	२ कोषसे १ कोष	चन्द्रमाके समान	छह बेला
३ सुषमदुःषमा	२ कोडाकोडी सागर	१ पत्यसे कोटी पूर्व वर्ष	१ कोषसे ५०० धनुष	प्रियसु	चार बेला
४ दुःषमसुषमा	४२००० वर्ष कम १ कोडाकोडी सागर	कोटी पूर्व वर्षसे १२० वर्ष	५०० धनुषसे ७ हाथ	पाँचों वर्ष	प्रतिदिन एक बार
५ दुःषमा	२१००० वर्ष	१२० वर्षसे २० वर्ष	७ हाथसे २ हाथ	रुक्ष	बहुत बार
६ दुःषमदुःषमा	२१००० वर्ष	२० वर्षसे १५ वर्ष	२ हाथसे १ हाथ	स्याम	बार बार

सुषमसुषमा आदि प्रथमके तीन कालोंमें भोगभूमि रहती है। भोगभूमिकी भूमि दर्पणके समान मणिमय, और चार अंगुल ऊँचे स्वादु और सुगंधित कोमल तृणोंसे युक्त होती है। यहां दूध, इक्षु, जल, मधु और घृतसे परिपूर्ण बावडी और तालाब बने हुए हैं। भोगभूमिमें स्त्री और पुरुषके युगल पैदा होते हैं। ये युगलिये ४९ दिनमें पूर्ण यौवनको प्राप्त होकर परस्पर विवाह करते हैं। मरनेके पहले पुरुषको छीक और स्त्रीको जंभाई आती है। सुषमदुःषमा नामके तीसरे कालमें पल्यका आठवा भाग समय बाकी रहनेपर क्षत्रिय कुलमें चौदह कुलकर उत्पन्न होते हैं। चौथे कालमें चौबीस तीर्थंकर, बारह चक्रवर्ती, नौ नारायण, नौ प्रतिनारायण, और नौ बलभद्र ये तरेसठ शलाका पुरुष जन्म लेते हैं। दुःषमा नामका पाचवा काल महावीरका तीर्थकाल कहा जाता है। इस कालमें कल्की नामका राजा उत्पन्न होता है। कल्की उन्मार्गगामी होकर जैनधर्मका नाश करता है। पंचम कालके इक्कीस हजार वर्षके समयमें एक एक हजार वर्ष बाद इक्कीस कल्की पैदा होते हैं। अंतिम जलमंथन नामक कल्की जैनधर्मका समूल नाश करनेवाला होगा। धर्मका नाश होनेपर सम्पूर्ण लोग धर्मसे विमुख हो जायेंगे। दुःषमदुःषमा नामके छठे कालमें संवर्तक नामकी वायु पर्वत, वृक्ष, पृथ्वी आदिको चूर्ण करेगी। इस वायुसे समस्त जीव मूर्च्छित होकर मरेगे। इस समय पवन, अत्यंत शीत, क्षाररस, विष, कठोर अग्नि, धूल और धूँवेकी ४९ दिन तक वर्षा होगी, तथा विष और अग्निकी वर्षासे पृथ्वी भस्म हो जावेगी। इस समय दयावान विषाधर अथवा देव मनुष्य आदि जीवोंके युगलको निर्बाध स्थानमें ले जाकर रख देंगे। उत्सर्पिणी कालके आनेपर फिरसे इन जीवोंसे सृष्टिकी परम्परा चलेगी।

ब्राह्मण ग्रंथोंमें सत्य ( कृत ), त्रेता, द्वापर, और कलि ये चार युग बताये गये हैं। इन युगोंका प्रमाण क्रमसे १७२८००० वर्ष, १२९६००० वर्ष, ८६४००० वर्ष और ४३२००० वर्ष है। कृतयुगमें ध्यान, त्रेतामें ज्ञान, द्वापरमें यज्ञ और कलियुगमें दानकी श्रेष्ठता होती है। इन युगोंमें क्रमसे ब्रह्मा, रवि, विष्णु, और रुद्रका आविष्यत्व रहता है। सत्ययुगमें धर्मके चार पैर होते हैं। इसमें मत्स्य, कूर्म, वराह, और नृसिंह ये चार अवतार होते हैं। इस युगमें मनुष्य अपने धर्ममें तत्पर रहते हुए शोक, व्याधि, हिंसा, और दंभसे रहित होते हैं। यहां इक्कीस हाथ परिमाण मनुष्यकी देह और एक लाख वर्षकी उत्कृष्ट आयु होती है। इस युगके निवासियोंकी इच्छा-मृत्यु होती है। इस युगमें लोग सोनेके पात्र काममें लाते हैं। त्रेतामें धर्म तीन पैरोंसे चलता है। इस समय वामन, परशुराम और रामचन्द्र ये तीन अवतार होते हैं। यहां चौदह हाथ परिमाण मनुष्यकी देह और दस हजार वर्षकी उत्कृष्ट आयु होती है। इस युगमें चादीके पात्रोंसे काम चलता है। इस समय

लोगोका कुछ क्लेश बढ़ जाता है। ब्राह्मण लोग वेद-वेदांगके पारगामी होते हैं। स्त्री पतिव्रता और पुत्र पिताकी सेवा करनेवाले होते हैं। द्वापरयुगमें धर्मके केवल दो पैर रह जाते हैं। इस युगमें कुछ लोग पुण्यात्मा और कुछ लोग पापात्मा होते हैं। कोई बहुत दुखी होते हैं और कोई बहुत धनी होते हैं। इस युगमें कृष्ण और बुद्ध अवतार लेते हैं। मनुष्योंका देह सात हाथका और एक हजार वर्षकी उत्कृष्ट आयु होती है। लोग तांत्रिके पात्रोंमें भोजन करते हैं। कलियुगके आनेपर धर्म केवल एक पैरसे चलने लगता है। इस युगमें सब लोग पापी हो जाते हैं। ब्राह्मण अत्यन्त कामी और क्रूर हो जाते हैं। तथा क्षत्रिय, वैश्य, और शूद्र अपने कर्त्तव्यसे च्युत होकर पाप करने लगते हैं। कलियुगमें कल्किका अवतार होता है। मनुष्यका शरीर साढ़े तीन हाथका और उत्कृष्ट आयु एकसौ पंच वर्षकी होती है।

त्रैलोक्यमें अन्तरकल्प, संवर्तकल्प, विवर्तकल्प, महाकल्प आदि कल्पोंके अनेक भेद माने हैं। आदिके कल्पमें मनुष्य देवोंके समान थे। धीरे धीरे मनुष्योंमें लोभ और आलस्यकी वृद्धि होती है, लोग वनकी औषध और धान्य आदिका संग्रह करने लगते हैं। बादमें मनुष्योंमें हिंसा, चोरी आदि पापोंकी वृद्धि होती है, और मनुष्योंकी आयु घटकर केवल दस वर्षकी रह जाती है। कल्पके अन्तमें सात दिन तक युद्ध, सूत महीने तक रोग, तथा सात वर्ष तक दुर्भिक्ष पड़नेके बाद कल्पकी समाप्ति हो जाती है। इस समय अग्नि, जल और महावायुसे प्रलय (संवर्त्तनी) होती है। प्रलयके समय देवता लोग पुण्यात्मा प्राणियोंको निर्वाच स्थानमें ले जाकर रख देते हैं।

ग्रीक और रोमन लोगोंके यहाँ भी सुवर्ण, रजत, पीतल और लौह इस प्रकारसे चार युगोंकी कल्पना पायी जाती है।

श्लो. १ पृ. ६ पं. २४ केवली—

चार घातिया कर्मोंके अत्यन्त क्षय होनेपर जो केवलज्ञानके द्वारा इन्द्रिय, क्रम, और व्यवधान रहित तीनों लोकोंके सम्पूर्ण द्रव्य और पर्यायोंको साक्षात् जानते हैं, उन्हें केवली कहते हैं। जैन शास्त्रोंमें अनेक तरहके केवलियोंका उल्लेख पाया जाता है—

१ तीर्थंकर—जो चतुर्विध संघ अथवा प्रथम गणधरकी रचना करके जीवोंको संसार-समुद्रसे पार उतारते हैं, उन्हें तीर्थंकर कहते हैं। तीर्थंकर संसारी जीवोंको उपदेश देकर उनका उपकार करते हैं। तीर्थंकर स्वयंबुद्ध होते हैं। तीर्थंकर चौबीस माने गये हैं।

१ कूर्मपुरा. अ. २८; मत्स्यपुरा. अ. ११८; गरुडपुरा. अ. २२७।

२ अभिषर्म्मकोश ३-९७ के आगे, विद्युद्धिमग्ग अ. १३; हार्डी (Hardy) की Manual of Buddhism अ. १।

२ गणधर—तीर्थकारके साक्षात् शिष्य, और संघके मूळ नायक होते हैं। गणधर श्रुतकेवली होते हैं। ये अन्य केवलियोंके भूतपूर्व गुरु होते हैं, और अन्तमे स्वयं भी केवली हो जाते हैं। महावीर भगवानके ग्यारह गणधर थे। इन ग्यारह गणधरोंमें अकम्पित और अचळ, तथा मेतार्थ और प्रमास नामक गणधरोंकी भिन्न भिन्न वाचना नहीं होनेसे भगवानके नौ गणधर कहे जाते हैं।

३ सामान्य केवली—तीर्थकार और गणधरोंको छोडकर बाकी केवली सामान्य केवली कहे जाते हैं।

४ स्वयंबुद्ध—जो बाह्य कारणोंके बिना स्वयं ज्ञानी होते हैं, वे स्वयंबुद्ध हैं। तीर्थकार भी स्वयंबुद्धमें गर्भित हैं। इनके अतिरिक्त भी स्वयंबुद्ध होते हैं। ये संघमें रहते हैं और नहीं भी रहते। ये पूर्वमे श्रुतकेवली होते हैं, और नहीं भी होते। जिनको श्रुत नहीं होता, वे नियमसे संघसे बाहिर रहते हैं।

५ प्रत्येकबुद्ध—प्रत्येकबुद्ध परोपदेशके बिना अपनी शक्तिसे बाह्य निमित्तोंके मिलनेपर ज्ञान प्राप्त करते हैं, और अकेले विहार करते हैं। प्रत्येकबुद्धको कमसे कम ग्यारह अंग और अधिकसे अधिक कुछ कम दस पूर्वका ज्ञान होता है।

६ बोधितबुद्ध—गुरुके उपदेशसे ज्ञान प्राप्त करते हैं। ये अनेक तरहके होते हैं।

७ मुण्डकेवली—ये मूक और अन्तकृत केवलीके भेदसे दो प्रकारके हैं। मूक केवली अपना ही उद्धार कर सकते हैं, परन्तु किसी शारीरिक दोषके कारण उपदेश नहीं दे सकते, इस लिये मौन रहते हैं। ये केवली बाह्य अतिशयोक्ते रहित होते हैं, और किसी सिद्धांतकी रचना नहीं कर सकते। अन्तकृतकेवलीको मुक्त होनेके कुछ समय पहले ही केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है, इस लिये ये भी सिद्धांतकी रचना करनेमें असमर्थ होते हैं।

८ श्रुतकेवली—श्रुतकेवली शास्त्रोंके पूर्ण ज्ञाता होते हैं। श्रुतकेवली और केवली (केवलज्ञानी) ज्ञानकी दृष्टिसे दोनों समान हैं। अन्तर इतना ही है, कि श्रुतज्ञान परोक्ष और केवलज्ञान प्रत्यक्ष होता है। केवली (केवलज्ञानी) जितना जानते हैं, उसका अनन्तवां भाग वे कह सकते हैं। और जितना वे कहते हैं, उसका अनन्तवां भाग शास्त्रोंमें लिखा जाता है। इस लिये केवलज्ञानसे श्रुतज्ञान अनन्तवे भागका भी अनन्तवां भाग है। सामान्यतः श्रुतकेवली छठे, सातवें गुणस्थानवर्ती और केवली तेरहवें गुणस्थानवर्ती होते हैं। श्रुतकेवलीको केवली पद पानेके लिये आठवें गुणस्थानसे बारहवें गुणस्थान तक एक श्रेणी चढ़ना पड़ती है। श्रुतकेवली चौदह पूर्वके पाठी होते हैं।

१ महावीर भगवानके निवारणके बाद गौतम, सुधर्मा और जम्बूस्वामी ये तीन केवली हुए। जम्बूस्वामीके बाद दिगम्बर परम्पराके अनुसार विष्णु, नन्दि, अपराजित, गोवर्धन और भद्रबाहु ये पांच, तथा श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार प्रसव, शक्यंभव, यशोभद्र, सम्भूतविजय, भद्रबाहु और स्थूलभद्र ये छह श्रुतकेवली माने जाते हैं। स्थूलभद्रको श्रुतकेवलियोंमें नहीं गिननेसे श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार भी पांच श्रुतकेवली माने गये हैं।

योग सहित केवलियोंको सयोगकेवली, और योग रहित केवलियोंको अयोगकेवली कहते हैं । सयोगकेवली तेरहवें और अयोग केवली चौदहवें गुणस्थानवर्ती होते हैं । सिद्धोको भी केवली कहा जाता है ।

जैनैतर शास्त्रोंमें भी केवलीकी कल्पना पायी जाती है । जिन्होंने बन्धनसे मुक्त होकर कैवल्यको प्राप्त किया है, उन्हें योगसूत्रोंके भाष्यकार व्यासने केवली कहा है । ऐसे केवली अनेक हुए हैं । बुद्धि आदि गुणोंसे रहित ये निर्मल ज्योतिवाले केवली आत्म स्वरूपमें स्थित रहते हैं । महाभारत, गीता आदि वैदिक ग्रंथोंमें भी जीवन्मुक्त पुरुषोका उल्लेख आता है । ये शुद्ध, जनक प्रभृति जीवन्मुक्त संसारमें जलमें कमलकी नाई रहते हुए मुक्त जीवोंकी तरह निर्लेप जीवन यापन करते हैं, इसीलिये इन्हें जीवन्मुक्त कहा जाता है ।

बौद्ध ग्रंथोंमें बुद्धके बत्तीस महापुरुषके<sup>१</sup> लक्षण, अस्ती अनुप्यंजन और दोसौ सोलह मागल्य लक्षण बताये गये हैं । बुद्ध भगवान अपने दिव्य नेत्रोंसे प्रतिदिन संसारको छह बार देखते हैं । वे दस बल, ग्यारह बुद्ध धर्म, और चार वैशारध सहित होते हैं । वर्तमान बुद्ध चौबीस होते हैं । इन बुद्धोंके अलग अलग बोधि-वृद्ध रहते हैं । बुद्ध दो प्रकारके होते हैं—प्रत्येकबुद्ध और सम्यक्संबुद्ध । सम्यक्संबुद्ध अपने पुरुषार्थके द्वारा बोधि प्राप्त करके उसका संसारको उपदेश देते हैं । गौतम सम्यक्संबुद्ध थे । प्रत्येकबुद्ध भी अपने पुरुषार्थसे बोधि प्राप्त करते हैं, परन्तु वे संसारमें बोधिका उपदेश नहीं करते, और वन आदि किसी एकांत स्थानमें रहकर मुक्ति सुखका अनुभव करते हैं । प्रत्येकबुद्ध बुद्धसे हरेक बातमें छोटे होते हैं, और वे बुद्धके समय नहीं रहते । जो पटिसंभिदा, अभिज्ञा, प्रज्ञा आदिसे विभूषित होते हैं, उन्हें अर्हत् कहते हैं । अर्हत्को खीनासव ( क्षीणाप्तव ) कहा जाता है । अर्हत् फिरसे संसारमें जन्म नहीं लेते । गौतम स्वयं अर्हत् थे । बुद्ध स्वयं अपने पुरुषार्थसे निर्वाण प्राप्त करते हैं, और अर्हत् बुद्धके पास शिक्षण ग्रहण करके निर्वाण जाते हैं, यही दोनोंमें अन्तर है । जो अनेक जन्मोंके पुण्य-प्रतापसे आगे चलकर बुद्ध होनेवाले हैं, उन्हें बोधिसत्त्व कहते हैं । अर्हत् वीतराग होते हैं, और बोधिसत्त्वका हृदय करुणासे परिपूर्ण रहता है । बोधिसत्त्व प्रत्येक प्राणीके निर्वाणके लिये प्रयत्नशील रहते हैं, और जब तक सम्पूर्ण जीवोंको निर्वाण नहीं मिल जाता, उस समय तक उनकी प्रवृत्ति जारी रहती है । बोधिसत्त्व जीवोंके प्रति करुणाका प्रदर्शन करनेके लिये पाप करनेमें भी नहीं हिचकते, और नरकमें जाकर नारकी जीवोंका उद्धार करते हैं<sup>२</sup> ।

१ गोम्मटसार जीव. १० वीका । २ पारंजल योगसूत्र १-२४, ५१ मात्थ । ३ मच्छिमनिकाय अज्ञापुसुत्त । ४ दीर्घक, कोण्ड, मंगल, सुमनस, रेवत, सोमित, अनोमदस्सिन्, पटुम, नारद, पटुसुत्तर, सुमेघ, सुधात, पियदस्सिन्, अथदस्सिन्, धम्मदस्सिन्, सिद्धत्थ, तिस्स, पुत्थ, विपत्तिस्सिन्, सिञ्चिन्, वेत्सभू, ककुबंध, कोणागमन और कस्तप । ५ देखो कर्न ( Kern ) की Manual of Buddhism अ. ३ पृ. ६०; तथा सद्धर्मपुण्डरीक अ. २४; बोधिचर्यासतार बोधिसत्तपरिग्रह नामक तृतीय परिच्छेद ।

## श्लो. १ पृ. ८ पं. २ अतिशय—

सहज अतिशय, कर्मक्षयज अतिशय और देवकृत अतिशय भगवानके ये तीन मूल अतिशय माने गये हैं । इन तीन अतिशयोंके उत्तर भेद मिलाकर अतिशयोंके कुछ चौतीस भेद होते हैं । श्वेताम्बर मान्यताके अनुसार सहज अतिशयके चार, कर्मक्षयज अतिशयके ग्यारह, और देवकृत अतिशयके उन्नीस भेद स्वीकार किये गये हैं—

सहज अतिशय	कर्मक्षयज अतिशय	देवकृत अतिशय
१ सुन्दर रूपवाला, सुगन्धित, नीरोग, पसीना और मल रहित शरीर ।	१ योजन मात्र समवशरणभे कोढाकोढि मनुष्य, देव और तिर्यचोका समा जाना ।	१ आकाशमे धर्मचक्रका होना । २ आकाशमे चमरोका होना । ३ आकाशमें पादपीठ सहित उज्वल सिंहासन ।
२ कमलके समान सुगन्धित आसोच्छ्वास ।	२ एक योजन तक फैलनेवाली भगवानकी अर्धमागधी वाणीका मनुष्य, तिर्यच और देवताओंका अपनी अपनी भाषामे समझ लेना ।	४ आकाशमें तीन छत्र । ५ आकाशमे रत्नमय धर्मपञ्ज । ६ सुवर्णके कमलोपर चलना । ७ समवशरणमे रत्न, सुवर्ण और चांदीके तीन परकोट ।
३ गौके दूधके समान स्वच्छ और दुर्गंध रहित मांस और रुधिर ।	३ सूर्य प्रभासे तेज सिरके पीछे भामंडलका होना ।	८ चार मुखसे उपदेश । ९ चैत्य अशोक वृक्ष
४ चर्म चक्षुओसे आहार और नीहारका न दिखना ।	४ सौ योजन तक रोगका न रहना ।	१० कण्टकोंका अधोमुख होना ।
	५ वैरका न रहना ।	११ वृक्षोका झुकना ।
	६ ईति अर्थात् धान्य आदिको नाश करनेवाले चूहों आदिका अभाव ।	१२ दुन्दुभि बजना ।
	७ मरी प्लेग बगैरहका न होना ।	१३ अनुकूल वायु ।
	८ अतिवृष्टि न होना ।	१४ पक्षियोका प्रदक्षिणा देना ।
	९ अनावृष्टि न होना ।	१५ गंधोदककी वृष्टि ।
	१० दुर्मिक्ष न पड़ना ।	१६ पांच वर्णोंके पुष्योकी वृष्टि ।
	११ स्वचक्र और परचक्रका भय न होना ।	१७ नख और केशोंका नहीं बढ़ना ।
		१८ कमसे कम एक करोड़ देवोका पासमे रहना
		१९ ऋतुओंका अनुकूल होना ।

१ समवायान सूत्र और कुन्दकुन्दके नियमसारमे चौतीस अतिशयोंके नाम आते है ।

दिगम्बर मान्यताके अनुसार दस सहज अतिशय, दस कर्मक्षयज अतिशय और चौदह देवकृत अतिशय माने गये हैं । अतिशयोंकी मान्यतामे दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनो परम्परा-ओके अनुसार पाठ भेद पाया जाता है ।

जैनेतर ग्रंथोंमें भी इस प्रकारके विचार मिलते हैं । श्वेताश्वतर उपनिषद्मे लघुता, आरोग्य, स्थिरता, वर्णप्रसाद, स्वरकी सुन्दरता, शुभ गन्ध तथा मूत्र और मलका अल्प मात्रामें होना, यह योगकी प्रथम अवस्था कही गई है । पतंजलिके योगसूत्र और व्यास भाष्यमें भूत-भविष्यत् पदार्थोंको जानना, अदृश्य हो जाना, योगी पुरुषकी निकटतामे क्रूर प्राणियोंका त्रै भव छोड़ देना, हाथीके समान बल, सम्पूर्ण भुवनका ज्ञान, भूख और प्यासका अभाव, एक शरीरका दूसरे शरीरमें प्रवेश, आकाशमें विहार, वज्रसंहनन, अजरामरता आदि अनेक प्रकारकी विभूतियों बतलाई गई है ।

बौद्ध ग्रंथोंमें भी आकाशमे पक्षीकी तरह उड़ना, संकल्प मात्रसे दूरकी वस्तुओको पासमें ले आना, मनके वेगके समान गति होना, दिव्य नेत्र और दिव्य चक्षुओंसे सूक्ष्म और दूरवर्ती पदार्थोंको जानना आदि ऋद्धियोगका वर्णन मिलता है । जिस समय बोधिसत्व तृषित लोकसे च्युत होकर माताके गर्भमे आते हैं, उस समय लोकमें महान प्रकाश होता है, और दस साहस्री लोकधातु कंपित होती है । बोधिसत्वके माताके गर्भमें रहनेके समय चार देव पुत्र आकर चारों दिशाओमें बोधिसत्व और बोधिसत्वकी माताकी रक्षा करते हैं । बोधिसत्वकी माताको गर्भावस्थामें कोई रोग नहीं रहता । माता बोधिसत्वको अंग-प्रत्यंग सहित देखती है, और बोधिसत्वको खड़े रहकर उत्पन्न करती है । जिस समय श्लेष्म, रुधिर आदिसे अलित बोधिसत्व गर्भसे बाहर निकलते हैं, उस समय उन्हें पहले देव लोग ग्रहण करते हैं । बोधिसत्वके उत्पन्न होनेके समय आकाशसे गर्म और शीतल जलकी धाराये गिरती हैं, जिनसे बोधिसत्व और उनकी माताका प्रक्षालन किया जाता है । उस समय आकाशसे पुष्पोकी वर्षा होती है और मन्द, सुगन्ध वायु ब्रह्ती है ।

क्राइस्टके जन्मके समय भी सम्पूर्ण प्रकृतिका स्तब्ध होना, देवोंका आना आदि वर्णन बाइबिलमें आता है ।

श्लोक ५ पृ. २५ पं. १६ एवं व्योमापि उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकः—

जैनदर्शनके अनुसार जो वस्तु उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यसे युक्त हो, उसे सत् अथवा द्रव्य कहते हैं । इसीलिए जैन दर्शनकारोंने 'अप्रच्युत, अनुत्पन्न और स्थिर रूप' नित्यका लक्षण स्वीकार न करके 'पदार्थके स्वरूप का नाश नहीं होना' ( तद्गवाव्ययं नित्यं ) नित्यका लक्षण

१ श्वेताश्वतर उ० २-१३ । २ पतंजलि-योगसूत्र विभूतिपाद; तथा देखो यशोविलय-योगमाहात्म्य द्वैतशिक्षा । ३ अग्निवर्मकोश ७-४० से आगे । ४ मज्झिमनिकाय-अच्छरियथम्मसुत्त, पृ० ५१० राहुल साकृत्यायन; अथघोष-शुद्धचरित सर्ग १; तथा देखो निदानकथा, ललितविस्तर आदि ।



माना है। इस लक्षणके अनुसार जैन आचार्योंके मतसे प्रत्येक द्रव्यमे उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य पाये जाते हैं। आत्मा पूर्व भवको छोड़कर उत्तर भव धारण करती है, और आत्मा दोनो अवस्थाओंमें समान रूपसे रहती है, इस लिए आत्मामें उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य सिद्ध हो जाते हैं। पुद्गल और काल द्रव्यमें भी उत्पाद, व्यय और प्रौढ्यका होना स्पष्ट है। परन्तु जीव, पुद्गल और कालकी तरह जैन सिद्धांतके अनुसार धर्म, अधर्म और आकाश जैसे अर्थात् द्रव्योमें भी स्वप्रत्यय और परप्रत्ययसे उत्पाद और व्यय माना गया है। स्वप्रत्यय उत्पादको समझनेके पहले कुछ जैन पारिभाषिक शब्द जान लेने आवश्यकिय हैं।

१ प्रत्येक पदार्थमें अनंत गुण है। इन अनंत गुणोंमें प्रत्येक गुणमे अनन्त अनंत अविभागी गुणांश है। यदि द्रव्यमें गुणांश नहीं माने जाय, तो द्रव्यमें छोटापन, बड़ापन आदि विभाग नहीं किया जा सकता। इन अविभागी गुणांशको अविभागी प्रतिच्छेद कहते हैं। २ द्रव्यमें जो अनन्त गुण पाये जाते हैं, इन अनंत गुणोंमें अस्तित्व द्रव्यत्व, वस्तुत्व, अगुरुलघुत्व, प्रमेयत्व, प्रदेशत्व, ये छह सामान्य गुण मुख्य हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे एक द्रव्य दूसरे द्रव्य रूप अथवा एक शक्ति दूसरी शक्ति रूप नहीं बदलती, उसे अगुरुलघु गुण कहते हैं। ३ अविभागी प्रतिच्छेदके छह प्रकारसे कम होने और बढ़नेको छह गुणी हानि-वृद्धि कहते है। अनंत भागवृद्धि, असंख्यात भागवृद्धि, संख्यात भागवृद्धि, संख्यात गुणवृद्धि, असंख्यात गुणवृद्धि, और अनंत गुणवृद्धि; तथा अनंत भागहानि, असंख्यात भागहानि, संख्यात भागहानि, संख्यात गुणहानि, असंख्यात गुणहानि और अनंत गुणहानि यह षट्स्थान पतित हानि-वृद्धि कही जाती है।

जिस समय धर्म, अधर्म और आकाशमे अपने अपने अगुरुलघु गुणके अविभागी प्रतिच्छेदमे उक्त छह प्रकारकी हानि-वृद्धिके द्वारा परिणमन होता है, उस समय धर्म, अधर्म और आकाशमे उत्पाद और व्यय होता है। जिस समय धर्म, अधर्म और आकाशमें अगुरुलघु गुणकी पूर्व अवस्थाका त्याग होता है, उस समय व्यय, और जिस समय उक्त अवस्थाकी उत्पत्ति होती है, उस समय उत्पाद होता है। तथा द्रव्यकी अपेक्षा धर्म, अधर्म और आकाश सदा निष्क्रिय और नित्य है, इस लिये इनमें प्रौढ्य रहता है। धर्म आदि द्रव्योंमें यह उत्पाद और व्यय अपने अपने अगुरुलघु गुणके परिणमनसे होता है, इस लिये इसे स्वप्रत्यय उत्पाद कहते है। जिस समय स्वयं अथवा किसी दूसरेके निमित्तसे जीव और पुद्गल धर्म,

१ षट्स्थान पतित हानि-वृद्धिके स्पष्टीकरणके लिये गोममठसार जीवकांड, प्रवचनसारीद्वारा ४३३ द्वा. २९०; पं. गोपालदासजी कृत जैनसिद्धांत दर्पण आदि ग्रन्थ देखने चाहिये।

२ क्रियानिमित्तोत्पादाभावेऽपि एषा धर्मादीनामन्यथोत्पादः कल्प्यते। तद्यथा द्विविध उत्पाद स्वनिमित्त परप्रत्ययश्च। स्वनिमित्तस्तावत् अनंतानामगुरुलघुगुणानामागमप्रामाण्यद्व्युपगम्यमानानां षट्स्थानपतितया वृद्ध्या हान्या च धर्ममानानां स्वभावादेशामुत्पादो व्यवक्ष्यते। सवार्थसिद्धि पृ. १५१।

अधर्म और आकाशके एक प्रदेशको छोड़कर दूसरे प्रदेशके साथ संबद्ध होते हैं, उस समय धर्म आदि द्रव्योंमें परप्रत्यय उत्पाद और व्यय कहा जाता है ।

सिद्धसेन दिवाकरने सन्मतितर्कमें उत्पाद और व्ययके प्रयोगिक ( प्रयत्नजन्य ) और वैज्ञसिक ( स्वाभाविक ) दो भेद किये हैं । प्रयत्नजन्य उत्पादमें भिन्न भिन्न अवयवोंके मिलनेसे पदार्थोंका समुदाय रूप उत्पाद होता है, इस लिये इसे समुदायवाद कहते हैं । यह उत्पाद किसी एक द्रव्यके आश्रयसे नहीं होता, इस लिये यह अपरिशुद्ध नामसे भी कहा जाता है । सामुदायिक उत्पादकी तरह व्यय भी सामुदायिक होता है । सामुदायिक उत्पाद और व्यय मूर्त द्रव्योंमें ही होते हैं । वैज्ञसिक उत्पाद और व्ययके दो भेद हैं—सामुदायिक और ऐकत्विक । वादल आदिमें जो विना प्रयत्नके उत्पत्ति और नाश होता है, उसे वैज्ञसिक समुदायकृत उत्पाद-व्यय कहते हैं । तथा धर्म, अधर्म और आकाश अमूर्त द्रव्योंमें दूसरे द्रव्योंके साथ मिलकर रूक्ष रूप धारण किये विना जो उत्पाद और व्यय होता है, उसे वैज्ञसिक ऐकत्विक उत्पाद-व्यय कहते हैं । धर्म, अधर्म और आकाशमें यह उत्पाद-व्यय अनेकांतसे परनिमित्तक होता है ।

श्लोक ६ पृ. ४२ पं. २४ अपुनर्वन्ध—

“ जो जीव मिथ्यात्वको छोड़नेके लिये तत्पर और सम्यक्त्वकी प्राप्तिके लिये अभिमुख होता है, ” उसे अपुनर्वन्धक कहते हैं । अपुनर्वन्धकके रूपणता, लोभ, घ्राञ्जा, दानिता मात्सर्ग्य, भय, माया और मूर्खता इन भवानन्दी दोषोंके नष्ट होनेपर शुक्ल पक्षके चन्द्रमाके समान औदार्य, दाक्षिण्य आदि गुणोंमें वृद्धि होती जाती है । अपुनर्वन्धकके गुरू, देव, आदिका पूजन, सदाचार, तप और मुक्तिसे अद्वेष रूप ‘ पूर्वसेवा ’ मुख्य रूपसे होती है । अपुनर्वन्धक जीव शान्त चित्त और क्रोध आदिसे रहित होते हैं, तथा जिस तरह भोगी पुरुष सदा अपनी स्त्रीका चिन्तन करता रहता है, उसी तरह सतत संसारके स्वभावका विचार करते रहते हैं । इस जीवके कुटुम्ब आदिमें प्रवृत्ति करते रहनेपर भी उसकी प्रवृत्तिया वन्धका कारण नहीं होती । अपुनर्वन्धक वितर्क प्रधान होता है, और इसके क्रमसे कर्म और आत्माका वियोग होकर इसे मोक्ष मिलता है ।

श्लो० ९ पृ० ९५ पं० २५ प्रदेक्ष—

पुद्गलके सबसे छोटे अविभागी हिस्सेको परमाणु कहते हैं । यह परमाणु कारण रूप

१ देखो सन्मतितर्क ३-३२, ३३; द्रव्यानुयोगतर्कणा ९-२४, २५; शास्त्रवार्तासमुच्चय ७-१ यशो-विजय टीका, तत्त्वार्थ भाष्य ५-२९ टीका पृ. ३८३-५ । २ स्पष्टीकरणके लिये देखो हरिभद्र कृत योगबिन्दु ११५ से आगे, तथा यशोविजय—अपुनर्वन्ध द्वान्निष्का । ३ अकलक आदि दिग्गम्बर विद्वानोंने परमाणुको कथंचित्-कार्य रूप भी माना है । देखो त. राजवार्तिक ५-२५-५ ।

अल्पद्रव्य कहा जाता है। परमाणु नित्य, सूक्ष्म और किसी एक रस, गंध, वर्ण और दो स्पर्शोंसे सहित होता है। परमाणु आकाशके जितने प्रदेशको घेरता है, उसे जैन शास्त्रोंमें प्रदेश कहा गया है। प्रदेशके दूसरे अंशोंकी कल्पना नहीं हो सकती। जैन सिद्धांतमें धर्म, अधर्म और जीव द्रव्योंमें असंख्यात, कालमें अनन्त, पुद्गलमें सख्यात, असख्यात, अनंत और कालमें एक प्रदेश माने गये हैं। पुद्गल द्रव्यके प्रदेश पुद्गल-स्कंधसे अलग हो सकते हैं, इस लिये पुद्गलके सूक्ष्म अंशोंको अवयव कहा जाता है। पुद्गल द्रव्यके अतिरिक्त अन्य द्रव्योंके सूक्ष्म अंश अपने अपने स्कंधोंसे पृथक् नहीं हो सकते, इस लिये अन्य द्रव्योंके सूक्ष्म अंशोंको प्रदेश नामसे कहा गया है। धर्म, अधर्म, आकाश, काल और मुक्त जीव सदा एक समान अवस्थित रहते हैं, इस लिये इनके प्रदेशोंमें अस्थिरता नहीं होती। पुद्गल द्रव्यके परमाणु और स्कंध अस्थिर, तथा अंतिम महास्कंध स्थिर और अस्थिर दोनों होते हैं।

यद्यपि जीव द्रव्य अखंड है, फिर भी वह असंख्यात प्रदेशी है। जैन दर्शनकी मान्यता है, कि जिस प्रकार गुड़के ऊपर बहूतसी घूळ आकर इकट्ठी हो जाती है, उसी प्रकार एक एक आत्माके प्रदेशके साथ अनंतानंत ज्ञानावरण आदि कर्मोंके प्रदेशोंका संबंध होता है। संसारी जीवोंके प्रदेश चलायमान रहते हैं। ये प्रदेश तीन प्रकारके होते हैं। विग्रह गतिवाले जीवोंके प्रदेश सदा चल होते हैं, अयोग केवलीके प्रदेश सदा अचल होते हैं, और शेष जीवोंके आठ प्रदेश अचल और बाकी प्रदेश चल होते हैं। यदि जीवमें प्रदेशोंकी कल्पना न की जाय, तो जिस तरह निरंश परमाणुका किसी मूर्तमान द्रव्यके साथ संबंध नहीं हो सकता; उसी तरह आत्माका भी मूर्तमान शरीरसे संबंध नहीं हो सकता। अतएव जिस समय अमूर्त आत्मा लोकआकाशके प्रदेशोंके बराबर होकर भी मूर्त कर्मोंके संबंधसे कार्माण शरीरके निमित्तसे सूक्ष्म शरीरको धारण करता है, उस समय सूखे चमड़ेकी तरह आत्माके प्रदेशोंमें संकोच होता है, और जिस समय यह आत्मा सूक्ष्म शरीरसे स्थूल शरीरको प्राप्त करता है, उस समय जलमें तैलकी तरह आत्माके प्रदेशोंमें विस्तार होता है। अतएव आत्मा अमूर्त होकर भी संकोच और विस्तार होनेकी अपेक्षा शरीरके परिमाण माना जाता है।

१ अतएव च भेद. प्रदेक्षानामवयवाना च, ये न जातुचिद् वस्तुव्यतिरेकेणोपलभ्यन्ते ते प्रदेशा । ने तु विशकलिताः परिकल्पितमूर्तयः प्रज्ञापयमवतरन्ति तेऽवयवा इति । ५-६ तत्कार्यमाभ्यवृत्ति ४० ३२८ ।

२ शुक्लचर्मवत् प्रदेशाना सहार । तत्सैव बादरशरीरमपि तिष्ठतो जले तैलवद्विसर्पणम् विसर्प । त. श्लोकवार्तिक ५-१६ ।

३ तुलना करो—यथा क्षुरः क्षुरघाने दितः स्याद्विशमरो च विश्वभरकुलये ।

एवमेवैव प्राज्ञ आत्मेदं शरीरमनुप्रविष्ट आलोमेभ्यः आनखेभ्यः—

अर्थात् जिस प्रकार क्षुर अपने क्षुरोंके बकसमें और अग्नि चूल्हा, अगीठी आदि अपने स्थानमें व्याप्त होकर रहते हैं, उसी तरह नखोंसे लगाकर बाजों तक यह आत्मा शरीरमें व्याप्त है। कौपीतकी उ० ४-१९ ।

यदि आत्माको अचेतन द्रव्योके विकारसे रहित सर्वथा अमूर्त माना जाय, तो आत्मामें ध्यान, ध्येय आदिका व्यवहार नहीं हो सकता, तथा आत्माको मोक्ष भी नहीं मिल सकता । अतएव शक्तिकी अपेक्षा आत्माको अमूर्त मानकर भी व्यक्तिकी अपेक्षा आत्माको मूर्तकी ही मानना चाहिये । इस लिये निश्चय नयसे आत्मा लोकके बराबर असंख्यात प्रदेशोंका धारक है, और व्यवहार नयकी अपेक्षा संकोच और विस्तारवाला है ।

इस विषयका स्पष्टीकरण करते हुए अन्य स्थलोंपर जैनशास्त्रोमे आत्माको नैयायिक, मीमांसक आदि दर्शनोंकी तरह प्रदेशोंकी अपेक्षा व्यापक न मानकर ज्ञानकी अपेक्षा व्यवहार नयसे व्यापक माना गया है । इस सिद्धांतकी रामानुजके सिद्धांतसे तुलना की जा सकती है । रामानुज आचार्यके सिद्धान्तमें भी आत्माको ज्ञानकी अपेक्षा संकोच और विकासशील माना गया है । इस मतमें वास्तवमें अणु-परिमौण आत्मामें संकोच-विकास नहीं होता, किन्तु आत्माके कर्म-बंधकी अवस्थामें संकोच और विकास होता है । विकासकी उत्कृष्ट सीमा कर्म-बंधसे रहित मोक्ष अवस्थामें ही हो सकती है । न्यायकण्ठीकार श्रीधर आचार्यने भी आत्माको सर्व व्यापक मानकर आत्माके बुद्धि आदि गुणोंका शरीरमें ही अस्तित्व माना है<sup>१</sup> ।

श्लो. ९ पृ. १०३ पं. १५ केवली समुद्धात—

वेदनीय, नाम और गोत्र कर्मकी स्थितिसे आयु कर्मकी स्थिति कम रह जानेपर वेदनीय आदि और आयु कर्मोंकी स्थिति बराबर करनेके लिए समुद्धात क्रिया की जाती है । समुद्धात करनेसे अन्तमूर्द्धत पहले क्षुभोपयोग रूप 'आवर्जीकरण' नामकी एक दूसरी क्रिया होती है । इस क्रियाको श्रेताम्बर साहित्यमें 'आयोजिका करण' और 'आवश्यक करण' नामसे भी कहा गया है । केवली समुद्धातके प्रथम समयमे आत्माके प्रदेश अपनी देहके बराबर स्थूल दण्डके आकारके होते हैं । आत्म-प्रदेशोंका यह आकार लोकके ऊपरसे नीचे तक चौदह रज्जुके

१ शक्त्या विद्युः स इह लोकमित्प्रदेशो, व्यक्त्या तु कर्मकृतसौवधरीरमानः ।

यत्रैव यो भवति दृष्टगुणः स तत्र कृन्मादिवद्विशदमित्युमानमत्र ॥

यशोविजय-न्यायखंडबसाय ।

२ निश्चयनयतो लोकाकाशप्रमितार्थख्येयप्रदेशप्रमाणः । वा शब्देन तु स्वरावितिघसुत्प्रभकेवलज्ञानो-  
त्पत्तिप्रसाधे ज्ञानापेक्षया व्यवहारनयेन लोकलोकव्यापकः न स प्रदेशापेक्षया नैयायिकमीमांसकसंख्यमतवत् ।  
ब्रह्मदेव-द्रव्यसप्रवृत्ति गा० १० ।

३ समयपरिच्छिन्नमेव ज्ञानं संकोचविकासार्हमित्युपपादयिष्यामः । अतः क्षेत्रज्ञत्वस्यार्था कर्मणा संकु-  
चितस्वरूपं सप्तकर्मावुपगुणतत्तमभावेन वर्तते । श्रीभाष्य १-१-१ । श्री० ध्रुव-स्याद्वादमञ्जरी पृ० ११६ नोट्स ।

४ पीछे स्याद्वादमञ्जरी पृ० ९४ ।

५ पं. सुखलालजी—चौथा कर्मग्रन्थ, पृ. १५५ ।

परिमाण होता है। ये आत्म-प्रदेश दूसरे समयमें पूर्व और पश्चिममें कपाट (किवाघ) के आकारके हो जाते हैं। तीसरे समयमें इन प्रदेशोंका आकार फैलकर मन्थान (मथनी) के आकारका हो जाता है। और चौथे समयमें ये समस्त लोकमें व्याप्त हो जाते हैं। इसके बाद पांचवे, छठे, सातवे और आठवे समयमें आत्माके प्रदेश क्रमसे मन्थान, कपाट, दण्डके आकार होकर पूर्ववत् अपने शरीरके बराबर हो जाते हैं। जिस समय मोक्ष प्राप्त करनेमें एक अतर्मु-हूर्तका समय बाकी रह जाता है, उस समय केवली समुदात करते हैं। रत्नशेखर सूरि आदि विद्वानोंके मतमें जिस जीवकी आयु छह महीनेसे अधिक है, यदि उसे केवलज्ञान हो जाय, तो वह जीव निश्चयसे समुदात करता है। तथा अन्य केवलियोंके समुदात करनेके संबंधमें कोई नियम नहीं है। जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणने इस मतका विरोध किया है। समुदात करनेके पश्चात् केवली मन, वचन, कायका निरोध करके शैलेशी करण करता हुआ अयोगी होकर पांच हस्त अक्षरोंके उच्चारण करनेके समय मात्रमें मोक्ष प्राप्त करते हैं।

हेमचन्द्र, यशोविजय आदि विद्वानोंने उपनिषद्, गीता आदि वैदिक ग्रन्थोंमें आत्म व्यापकताका अपने सिद्धांतसे समन्वय करके इसे आत्माके गौरवका सूचक कहकर सम्मानित किया है।

कर्मोंकी स्थितिको शीघ्र भोगनेके लिये जैनसिद्धांतमें समुदात क्रियासे मिलती जुलती पातंजलै-योगदर्शनमें सोपक्रम आयुके विपाकमें बहुकायनिर्माण क्रिया मानी गई है। यद्यपि सामान्य नियमके अनुसार बिना भोगे हुए कर्म करोड़ों कल्पोंमें भी क्षय नहीं हो सकते,

१ य षण्मासाधिकयुष्को लभते केवलोग्रमम् ।

करोत्यसौ समुदातमन्ये कुर्वन्ति वा न वा ॥ गुणस्थानकमारोहण १४ ।

२ कम्मलहुयाए समओ मिमसुहुत्तावसेसओ कालो ॥

अग्ने जहन्नमेयं छम्मासुक्कोसभिच्छंति ॥

त नाणतरसेलेसिवयणओ ज ष पाळिहेराण ।

पच्चप्पणमेव सुए इहरा गहणपि होज्जाहि ॥

विशेषावपक मा. ३०४८, ३०४९ ।

३ देखो योगशास्त्र, तथा लोकपूरणभवभावेव हि परेषामात्मविमुत्त्ववाद समुद्भूतः । तथा चार्थवाद — “विश्वधुस्त विश्वतो मुखो विश्वतो बाहुस्त विश्वत पाद” इत्यादि । तथा चासौ भवति समीकृतमनोप-प्राहिकर्मा विरलीकृतप्राधिकारिहातेन क्षिप्र तच्छेषोपपत्तेः । शास्त्रवार्तासमुच्चय ९-२१ टीका ।

४ देखो प. सुखलालजी—चौथा कर्मग्रन्थ पृ. १५६ ।

५ पाद ४ सू. २२ तथा पाद ४ सू. ४, ५ का भाष्य और टीका; प. सुखलालजी—चौथा कर्मग्रन्थ पृ. १५६ । तथा तुलना करो—तत्त्वार्थभाष्य २-१५ ।

६ तुलना करो यशोविजय—कृपाहानोपाय-ज्ञानविक्रम, तथा—समाधिसमृद्धिमाहात्म्यात्प्राप्तकर्म-व्यतिरिच्यमानाना कृत्स्नमेव कर्मणा विभिन्नविपाकसमयानामपि कायव्युद्देश्यैकदा भोगेन जीवासमहर्षं साधयता क्षयाभ्युपगमेनैव व्याकृत्येत यतो निरुक्ता मगवती श्रुति “अचिन्त्यो हि समाधिप्रभाव.” । प. बालकृष्ण मिश्र प्रणीत न्यायसूत्रवृत्ति पर विषयस्थल तात्पर्यविवृति पृ. २१-२२ ।

परन्तु जिस प्रकार गाली वल्लको फैलाकर सुखानेमें वल्ल बहुत जल्दी सूख जाता है, अथवा जिस प्रकार सूखे हुए घासमें अग्नि डालनेसे हवाके अनुकूल होनेपर घास बहुत जल्दी जलकर भस्म हो जाती है, उसी प्रकार जिस समय योगी एक शरीरसे कर्मके फलको भोगनेमें असमर्थ होता है, उस समय वह संकल्प मात्रसे बहुतसे शरीरोंका निर्माण करके ज्ञान-अग्निसे कर्मोंका नाश करता है, इसीको योगशास्त्रमें बहुकाय निर्माणद्वारा सोपक्रम आयुका विपाक कहा है । इन बहुतसे शरीरोंमें कभी योगी लोग एक ही अन्तःकरणसे प्रवृत्ति करते हैं । वायु पुराणमें भी जिस प्रकार सूर्य अपनी किरणोंको वापिस खींच लेता है, उसी प्रकार एक शरीरसे एक, दो, तीन आदि अनेक शरीरोंको उत्पन्न करके इन शरीरोंको पीछे खींचनेका उल्लेख मिलता है ।

श्लो. ९ पृ. १०३ पं. १५ लोका—

जैन धर्मके अनुसार ऊर्ध्व, मध्य और अधो लोक ये लोकके तीन विभाग किये गये हैं । यह लोक चौदह राज् ऊंचा है । मूलसे सात राज्की ऊंचाई तक अधो लोक, एक लाख चालीस योजन सुमेरु पर्वतकी ऊंचाईके समान ऊंचा मध्य लोक, और सुमेरु पर्वतसे ऊपर एक लाख चालीस योजन कम सात राज् प्रमाण ऊर्ध्व लोक है । मेरुकी जड़के नीचेसे अधो लोक आरंभ होता है । अधो लोकमें रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, बालुकाप्रभा, पंकप्रभा, धूमप्रभा, तमोप्रभा, महातमप्रभा नामके सात नरक हैं । इन नरकोंमें नारकी जीव रहते हैं । इनमें ४९ पटल हैं । नरकोंमें छेदन, भेदन आदि महान भयंकर कष्ट सहने पड़ते हैं । नरकमें अकाल मृत्यु नहीं होती । अधो लोकसे ऊपर एक राज् लम्बा, एक राज् चौड़ा और एक लाख चालीस योजन ऊंचा मध्य लोक है । मध्य लोकके बीचमें एक लाख योजनके विस्तारवाला जम्बूद्वीप है । जम्बूद्वीपको चारों ओरसे वेड़े हुए लवण समुद्र, लवण समुद्रको घातकीखंड, घातकीखंडको कालोदधि समुद्र, और कालोदधिको वेड़े हुए पुष्करद्वीप है । इसी प्रकार आगे आगे एक दूसरेको वेड़े हुए दूने दूने विस्तारवाले असंख्यात द्वीप और समुद्र हैं । अंतमें स्वयंभूरमण समुद्र है । जम्बूद्वीपमें भरत, हैमवत, हरि, विदेह, रम्यक, हैरण्यवत और ऐरावत ये सात क्षेत्र हैं । इन क्षेत्रोंमें गंगा, सिन्धु आदि चौदह नदियां बहती हैं । मनुष्य

१ एकस्तु प्रमुशक्त्या वै बहुधा भवतीश्वरः ।

भूत्वा यस्मात्तु बहुधा भवत्येक पुनस्तु सः ॥

तस्माच्च मनसो भेदा जायन्ते चैत एव हि । वायुपु ६६-१४३ ।

एकधा स द्विधा त्रिधा च बहुधा पुनः ॥

योगीश्वरः शरीराणि करोति विकरोति च ।

प्राप्नुयाद्विषयान्त्रैश्विकैश्चिदुग्रं तपश्चरेत् ॥

सहरेच पुनस्तानि सूर्यो रदिमण्णानिव । वायुपु ६६-१५२ ।

लोकमे पन्द्रह कर्मभूमि और तीस भोगभूमि हैं। ज्योतिष्क देव भी मध्य लोकमे ही निवास करते हैं। सूर्य, चन्द्रमा, ग्रह, नक्षत्र, और तारे ये ज्योतिष्क देवोंके पाच भेद हैं। मेरुसे ऊर्ध्व लोकके अन्त तकके क्षेत्रको ऊर्ध्व लोक कहते हैं। ऊर्ध्व लोकमे बारह स्वर्ग ( दिग्गम्बरोकी प्रचलित मान्यताके अनुसार सोलह स्वर्ग ) होते हैं। इन स्वर्गोंके ऊपर नव प्रैवेयक, नव अनुदिश और विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और सर्वार्थसिद्धि ये पाच अनुत्तर विमान हैं। सर्वार्थसिद्धिके ऊपर लोकके अंतमे एक राजू चौड़ी, सात राजू लम्बी, आठ योजन मोटी ईष्यगाम्भार नामक पृथिवी है। इस पृथिवीके बीचमे पैतालीस लाख योजन चौड़ी, मध्यमे आठ योजन मोटी सिद्धशिखर है। इस सिद्धशिखरके ऊपर तनुवातचलयमे मुक्त जीव रहते हैं।

ब्राह्मण पुराणोंमे भू लोक, अन्तरीक्ष लोक और स्वर्ग लोक ये तीन मुख्य लोक माने गये हैं। इनमे स्वर्ग लोकके महर्लोक, जन लोक, तपोलोक और सत्य लोक ये चार भेद मिलानेसे सात लोक होते हैं। अवीचि नामके नरकसे लगाकर मेरुके पृष्ठभाग तक भू लोक कहा जाता है। अवीचि नरकके ऊपर महाकाल, अम्बरीष, रौरव, महारौरव, कालसूत्र, अध-तामिस्र ये छह नरक हैं। इन नरकोंके ऊपर महातल, रसातल, तलातल, सुतल, वितल, तलातल, और पाताल ये सात पाताल हैं। इस आठवी भूमिपर जम्बू, प्लक्ष, शाल्मल, कुश, क्रौञ्च, शाक और पुष्कर ये सात द्वीप हैं। ये सात द्वीप लवण, सुरा, सर्पि, दधि, दुग्ध, और स्वच्छ जल नामक सात समुद्रोंसे परिवेष्टित हैं। मेरुके पृष्ठ भागसे लेकर ध्रुव तक ग्रह, नक्षत्र और तारोंसे युक्त अन्तरीक्ष लोक है। इसके ऊपर पाच स्वर्ग लोक हैं। पहला माहेन्द्र स्वर्ग है। इस स्वर्गमे त्रिदश, अग्निष्वात, याम्य, तुषित, अपरि-निर्मित, वशवर्ती ये छह प्रकारके देव रहते हैं, जो औपपादिक देहको धारण करते हैं। इसके ऊपर महर्लोक नामके दूसरे स्वर्गमे पाच प्रकारके देव रहते हैं, जो ध्यान मात्रसे तृप्त हो जाते हैं और जिनकी हजार कल्पकी आयु होती है। तीसरा स्वर्ग ब्राह्म स्वर्ग कहा जाता है। इस स्वर्गके जन लोक, तपोलोक और सत्य लोक तीन विभाग हैं। जन लोकमे चार प्रकारके, तपोलोकमे तीन प्रकारके, और सत्य लोकमे चार प्रकारके देव रहते हैं।

बौद्धोंके शास्त्रोंमे नरक लोक, प्रेत लोक, तिर्यक् लोक, मानुष लोक, असुर लोक और देव

१ तत्त्वार्थमाल्य आदि प्रथमोंमें अनुदिशोंका उल्लेख नहीं मिलता।

२ नरकोंके विस्तृत वर्णनके लिये देखो मार्कण्डेयपुराण १२-३-३९। मार्कण्डेयपुराणमें सात नरकोंके नाम निम्न प्रकारसे हैं- रौरव, महारौरव, तम, निष्कन्तन, अप्रतिष्ठ, आसिपत्रवन और तप्तकुम्भ। ३ पातालोंके वर्णनके लिये देखो पद्मपुराण पातालखण्ड १, २, ३; विष्णुपुराण अ २, ५। ४ द्वीप-समुद्रोंके विशेष वर्णनके लिये देखो भागवत ५-१६, १७, १८; तथा पद्मपुराण भूमिखण्ड भूगोल वर्णन अ १२८।

५ स्वर्गोंके वर्णनके लिये देखो नृसिंहपुराण अ. ३०; पद्मपुराण स्वर्गखण्ड। कौर्मैतकी उपनिषद्से बताया गया है, कि जीव अग्नि लोक, वायु लोक, वरुण लोक, आदित्य लोक, इन्द्र लोक, प्रजापति लोकमे से होकर ब्रह्म क्षेत्रमें जाता है। ब्रह्म लोकके वर्णन के लिये देखो १-२ से आगे।

लोक ये छह लोक माने गये है । ये लोक कामधातु, रूपधातु और अरूपधातु इन तीन विभागों में विभक्त है । सबसे नीचे नरक लोक है । संजीव, काळसूत्र, संघात, रौरव, महारौरव, तपन, प्रतापन और अवीचि ये आठ मुख्य नरक है । इन नरकोंकी लंबाई, चौड़ाई और उंचाई दस हजार योजन है । अवीचि नामका नरक सबसे भयंकर है । इस नरकमें अन्तकल्पकी आयु होती है । नरकोंमें गाढ़ अन्धकार रहता है, और वहाँके जीवोंको नाना प्रकारके दारुण दुख सहने पड़ते हैं । मालुष लोकमें जम्बू, पूर्वविदेह, अवरगोदानीय और उत्तरकुरु ये चार महाद्वीप है । ये महाद्वीप मेरु, युगन्धर आदि आठ पर्वतोंको परिक्षेपण करते हैं, और इन पर्वतोंके बीचमें सात नदिया बहती है । कामधातुमें चातुर्महाराजिक, त्रयस्त्रिंश, याम, तुषित, निर्माणरति, परि-निर्मित और वशवर्ती ये छह प्रकारके देव रहते हैं । इन देवोंमें पहले और दूसरे प्रकारके देव परस्परके संयोगसे और बाकीके देव क्रमसे आलिंगन, हाथका संयोग, हाथ्य और अवलोकन करनेसे कामका भोग करते हैं । रूपधातुके देवोंमें अहोरात्रिका व्यवहार नहीं होता । अरूपधातुके देव चार प्रकारके होते हैं ।

श्लो. ११ पृ. १२५ पं. १२ भवतामपि जिनायतनादिविधाने—

राग-द्वेष युक्त असात्वान प्रवृत्तिके द्वारा प्राणोंके नाश करनेको जैन शास्त्रोंमें हिंसा कहा है । सक्षेपमें हम हिंसाके द्रव्य हिंसा और भाव हिंसा ये दो भेद कर सकते हैं । किसी जीवके अत्यन्त यत्नाचार पूर्वक प्रवृत्ति करने भी यदि उससे सूक्ष्म प्राणियोंका घात हो जाता है, तो वह जीव द्रव्य हिंसा करके भी हिंसक नहीं कहा जा सकता । तथा यदि कोई जीव कपाय आदिके वशीभूत होकर जीवोंको मारनेका संकल्प करता है, परन्तु वह जीवोंको द्रव्य रूपसे नहीं मार सकता है, तो भी उसे हिंसक कहा गया है । इसीलिये कहाँ है, कि “यह जीव दूसरे जीवोंके प्राणोंको नाश करके भी पापसे युक्त नहीं होता,” “तथा जीवोंका नाश हो, अथवा नहीं, लेकिन अयत्नाचारसे प्रवृत्ति करता हुआ यह जीव अवश्य ही हिंसक कहा जाता

१ विलुप्त विचरणके लिये देखो अभिषर्मकोश ‘लोकधातुनिर्देश’ नामक तृतीय कोशस्थान, अभिषर्मन्त्य सगहो परि ५ ।

२ विद्योजयति चाष्टमिर्न च वधेन सयुज्यते ।

शिव च न परोपमर्दपुरुषस्त्यतेर्विधते ।

वधाय न यमभ्युपैति च पराव निव्रनपि ।

त्वयायमतिदुर्गमः प्रथमहेतुव्योत्तितः ॥ सिद्धसेन-द्रा द्वारिषिका ३-१६ ।

मरुद् व जियद् व जीवो अयदान्धारस्त णिच्छिद्या हिंसा ।

पयदस्त णत्वि बन्वो हिंसामित्तेण समिदस्त ॥ सर्वाथिसिद्धि पृ २०५ ।

यत्नतो जीवरक्षार्थां तत्पीठपि न रोपकृत् ।

अपीठनेऽपि पीठैव भवेदयतनावतः ॥ यत्नोविजय-अर्थमर्थवस्था द्वारिषि-नः २९ ।



है ।” अतएव जैन शास्त्रोमे गृहस्थको केवल संकल्पसे होनेवाली हिंसाको छोड़नेका उपदेश दिया है । इस लिये पाक्षिक श्रावकको अपनी श्रद्धाके अनुसार जिन मंदिर, जिन बिहार, आदि बनानेका विधान है । यद्यपि जिन मंदिर आदिके बनानेमे आरंभजन्म हिंसा होती है, परन्तु इससे महान पुण्यका बंध होता है । जिस प्रकार कोई वैद्य रोगीकी चिकित्सा करते समय रोगीको होनेवाले दुखके कारण पापका उपार्जन न करता हुआ पुण्यका ही भागी होता है, इसी तरह जैन मंदिर, जैन मठ, जैन धर्मशाला, जैन वाटिकागृह आदि बनानेसे जीवोंका महान कल्याण होता है, इस लिये जैन मंदिर आदिके निर्माण करानेमें शास्त्रीय दृष्टिसे दोष नहीं है ।

श्लो. ११ पृ. १३७ पं. २० आधाकर्म—

जैन शास्त्रोमे मुनियोके लिये निर्दोष आहार ग्रहण करनेका विधान किया गया है । साधारणतः यह आहार छियालीस प्रकारके दोषोसे और आधाकर्म (अधःकर्म) से रहित होना चाहिए । आहार ग्रहण करनेके समय आधाकर्मको महान दोष कहा गया है । आधाकर्ममें प्राणियोंकी विराधना होती है, इस लिये अधोगतिका कारण होनेसे इसे आधाकर्म कहा जाता है । अथवा मुनिके निमित्तसे बनाये हुए भोजनमे पाच सूनाओसे प्राणियोंकी हिंसा होती है, इस लिये इसे आधाकर्म कहते हैं । यह सामान्य नियम है । परन्तु यदि कोई मुनि रोग आदिके कारण अपने संयमका निर्वाह करनेमे असमर्थ हो गया है, तो ऐसे आपत्कालमें उस मुनिको शास्त्रमें उद्दिष्ट भोजन ग्रहण करनेकी भी आज्ञा दी गई है । यदि आधाकर्मको सर्वथा अधोगतिका कारण मानकर उससे एकान्त रूपसे कर्मबंध माना जाय, तो मुनिको भोजन न मिलनेके कारण मुनिका आर्तव्यानके द्वारा प्राणान्त होना संभव है । उदाहरणके लिये, जिस मुनिकी आख दुख रही है, वह मुनि पृथ्वीको देखकर न चल सकनेके कारण त्रस जीवोंकी हिंसा नहीं बचा सकता । वैसे ही यदि रोगादिके कारण साधु उद्दिष्ट भोजनका त्याग नहीं कर सकता, तो वह दोषका भागी नहीं है । अदि आपत्कालमे भी इस प्रकारका अपवाद नियम न बनाया

१ यथाप्यारभतो हिंसा हिंसया पापसंभवः ।

तथाप्यत्र कृतारमो महत्पुण्य समश्नुते ॥

निरालम्बनधर्मस्य स्थितिर्यस्मात्सतः सताम् ।

मुक्तिप्रासादसोपानमापौरुको जिनालयः ॥ अशाधर-सगारधर्माश्रित २-३५ टिप्पणी ।

२ अतएवाधोगतिनिमित्त कर्मांध.कर्मैत्यन्वर्थोऽपि षट्ति । तदेतदध कर्म श्रुत्वाश्रितो निहृष्टव्यापार । अथवा सूनाभिरहिंसिन यत्रोत्पाद्यमाने भक्तदौ तदध.कर्मैत्युच्यते । अशाधर-अनगारधर्माश्रित ५-३ वृत्ति ।

३ आधाकर्मणि भुञ्जति अण्णमण्णे सकम्मुणा ।

उवल्लोत्तेति जाणिज्जा शुबल्लोत्तेति वा पुणो ॥ अभिधानराजेन्द्र कोष भाग २ पृ. २४२ ।

जाय, तो क्लेशित परिणामोंसे आर्तव्यानसे मरकर साधुको दुर्गतिमें जाना पड़े, इससे और भी अधिक पापका बंध हो। अतएव रोगादिके कारण असामान्य परिस्थितिके उत्पन्न होनेपर साधुको आधाकर्म—उद्दिष्ट भोजन ग्रहण करनेकी आज्ञा शास्त्रोंमें दी गई है। इसी प्रकार सामान्यतः शास्त्रोंमें मुनिके लिये नवकोटिसे विशुद्ध आहार ग्रहण करनेकी आज्ञा है, लेकिन यदि मुनि किसी आपदासे ग्रस्त हो जाय, तो वह केवल पाच कोटिसे शुद्ध आहार ग्रहण करके अपना जीवन यापन कर सकता है।

श्लो. २३ पृ. २७२ पं. ७ द्रव्यषट्कं—

जैन दर्शनकारोंने जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये छह द्रव्य स्वीकार किये हैं। इन छह द्रव्योंमें काल द्रव्यको छोड़कर बाकीके पाच द्रव्योंको पंच अस्तिकायके नामसे कहा जाता है। कुछ ज्ञेताम्बर विद्वान काल द्रव्यको द्रव्योंमें नहीं गिनते। इस लिये उनके मतमें पाच अस्तिकाय ही पाच द्रव्य माने गये हैं।

काल शब्द बहुत प्राचीन है। वैदिक विद्वान अघमर्षण ऋग्वेदमें काल शब्दको 'संवत्सर' के अर्थमें प्रयुक्त करते हैं। यहां कालको सृष्टिका संहार करनेवाला कहा गया है। अथर्ववेदमें कालको नित्य पदार्थ माना है, और इस नित्य पदार्थसे प्रत्येक वस्तुकी उत्पत्ति स्वीकार की गई है। बृहदारण्यक, मैत्रायण आदि उपनिषदोंमें भी काल शब्दको विविध अर्थोंमें प्रयुक्त किया है। महाभारतमें कालका विस्तृत वर्णन पाया जाता है। यहां काल शब्दको दिष्ट, दैव, हठ, भव्य भवितव्य, विहित, भागधेय आदि नाना अर्थोंमें प्रयुक्त किया गया है।

वैदिक और बौद्ध दर्शनोंमें काल संबंधी दो प्रकारकी मान्यतायें दृष्टिगोचर होती हैं। (१) न्याय, वैशेषिकोंका मत है, कि काल एक सर्वव्यापी अखंड द्रव्य है। यह केवल उपाधिसे भिन्न भिन्न क्षण, मुहूर्त आदिके रूपमें प्रतीत होता है। पूर्वमीमांसकोंने भी कालको व्यापक और नित्य स्वीकार किया है। इनके मतमें जिस प्रकार वर्ण नित्य और व्यापक होकर भी दीर्घ, ह्रस्व आदिके रूपसे भिन्न भिन्न प्रतीत होता है, उसी तरह काल भी उपाधिके भेदसे भिन्न माद्वय देता है। सर्वास्तिवादी बौद्ध भी भूत, भविष्य और वर्तमान

१ विशेषके लिये देखो अभिधानराजेन्द्र कोष भाग २ पृ २१९-२४२।

२ वैशेषिक लोगोंके छह पदार्थ—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विक्षेप और समवाय।

३ भगवती २५-४; उत्तराख्यन २८-७,८; प्रज्ञापना आदि ज्ञेताम्बर आगम ग्रंथोंमें काल द्रव्य संबंधी दोनों पक्ष मिलते हैं।

४ १०-१९०। ५ १९-५३, ५४। ६ ४-४-१६। ७ ६-१५। ८ देखो डा सिद्धेश्वर शास्त्रीका कालचक्र पृ. ३९-४८। काल संबंधी वैदिक मान्यताओंके विस्तृत विवेचनके लिये देखो प्रो. वरुणाकी Pre-Buddhist Philosophy भाग ३ अ. १३। कालवादियोंके मतके खण्डनके लिए माध्यमिककारिक, सन्नति टीका आदि ग्रंथ देखने चाहिये।

कालका अस्तित्व मानते है ( २ ) काल संबंधी दूसरी मान्यताको, माननेवाले सांख्य, योग, वेदान्त, विज्ञानवाद और शून्यवाद मतके अनुयायी है। इन लोगोके अनुसार काल कोई स्वतंत्र द्रव्य नहीं है। सांख्य विद्वान विज्ञानमिक्षुका कथन है, कि नित्यकाल प्रकृतिका गुण है, और खण्डकाल आकाशकी उपाधियोसे उत्पन्न होता है। योगशास्त्रमे भी कहा है, कि काल कोई वास्तविक पदार्थ नहीं है, केवल लौकिक व्यवहारके लिए दिन, रात आदिका विभाग किया जाता है। यहां केवल क्षणको काल नामसे कहा गया है। यह क्षण उत्पन्न होते ही नाश हो जाता है, और फिर दूसरा क्षण उत्पन्न होता है। क्षणोका समुदाय एक कालमे नहीं हो सकता, इस लिये क्षणोके क्रम रूप जो काल माना जाता है, वह केवल कल्पित है। शांकर वेदान्ती लोग केवल ब्रह्मको ही सत्य मानते है। इस लिये इनके मतमे काल भी काल्पनिक वस्तु है। शंकरकी तरह रामानुज, निम्बार्क, मध्व और बल्लभ सम्प्रदायवालोने भी कालको वास्तविक पदार्थ स्वीकार नहीं किया। शांकरक्षित आदि बौद्ध आचार्य भी काल द्रव्यका पृथक् अस्तित्व स्वीकार नहीं करते। पाश्चात्य विद्वान भी उक्त काल संबंधी दोनो सिद्धान्तोको मानते है।

जैन ग्रंथोमे काल संबंधी उक्त दोनो प्रकारकी मान्यताये उपलब्ध होती है। ( १ ) एक पक्षका कहना है, कि काल कोई स्वतंत्र द्रव्य नहीं है। जीव और अजीव द्रव्योकी पर्यायके परिणामनको ही उपचारसे काल कहा जाता है, इस लिये जीव, अजीव द्रव्योमे ही काल द्रव्य गर्भित हो जाता है। ( २ ) जैन विद्वानोका दूसरा मत है, कि जीव और अजीवकी तरह काल भी एक स्वतंत्र द्रव्य है। इस पक्षका कहना है, कि जिस प्रकार जीव और अजीवमे गति और स्थितिका स्वभाव होनेपर भी धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकायको पृथक् द्रव्य माना जाता है, उसी प्रकार कालको भी स्वतंत्र द्रव्य मानना चाहिये। यह मान्यता श्वेताम्बर तथा दिगम्बर दोनो ग्रंथोमे मिलती है।

१ तत्त्वसंग्रह पृ. २०९।

२ अत्राहु केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादयः।

काल इत्युच्यते तज्ज्ञे पृथक् द्रव्य तु नास्त्यसौ ॥ लोकप्रकाश २८-५।

दिगम्बर ग्रंथोमे काल द्रव्यको स्वीकार न करनेका पक्ष कहीं उपलब्ध नहीं होता। परन्तु यह बात ध्यान देने योग्य है, कि यहा व्यवहार कालको निश्चय कालको पर्याय स्वीकार करके व्यवहार कालको जीव और पुद्गलका परिणाम माननेका उल्लेख मिलता है—यस्तु निश्चयकालपर्यायस्यो व्यवहारकाल स जीवपुद्गलपरिणामेनाभिव्यज्यमानत्वात्तदायत्त एवाभिगम्यत इति। अमृतचन्द्र-पंचास्तिकाय टीका गा. २३।

३ इस पक्षकी चार मान्यताओंका उल्लेख प. मुखलालजीने 'पुरातल' के किसी अक्षरे किया है—  
( क ) काल एक और अणु मात्र है, ( ख ) काल एक है, लेकिन वह अणु मात्र न होकर मनुष्य क्षेत्र लोकवर्ती है; ( ग ) काल एक और लोकव्यापी है; ( घ ) काल असंख्य है, और सब परमाणु मात्र है।

जैन शास्त्रोमे काल संबन्धी मान्यता

सामान्य रूपसे जैन शास्त्रोमे कालके दो भेद माने है—निश्चय काल (द्रव्य रूप) । और व्यवहार काल (पर्याय रूप) । जिसके कारण द्रव्योमें वर्तना होती है, उसे निश्चय काल कहते है । जिस प्रकार धर्म और अधर्म पदार्थोंकी गति और स्थितिमे सहकारी कारण हैं, उसी प्रकार काल भी स्वयं प्रवर्तमान द्रव्योंकी वर्तनामे सहकारी कारण है । जिसके कारण जीव और पुद्गलमें परिणाम, क्रिया, छोटापन, बड़ापन आदि व्यवहार हो, उसे व्यवहार काल कहते है । समय, आवली, घड़ी, घंटा आदि सब व्यवहार कालका ही रूप है । व्यवहार काल निश्चय कालकी पर्याय है, और यह जीव और पुद्गलके परिणामसे ही उत्पन्न होता है, इस लिये व्यवहार कालको जीव और पुद्गलके आश्रित माना गया है ।

व्यवहार काल मनुष्य क्षेत्रमें ही होता है । निश्चय काल द्रव्य रूप होनेसे नित्य है, और व्यवहार काल क्षण क्षणमे नष्ट होनेके कारण पर्याय रूप होनेसे अनित्य कहा जाता है । काल द्रव्य अणु रूप हैं । पुद्गल द्रव्यकी तरह काल द्रव्यके स्क्व नहीं होते । जितने लोकाकाशके प्रदेश होते हैं, उतने ही कालाणु होते है । ये एक एक कालाणु गति रहित होनेसे लोकाकाशके एक एक प्रदेशके ऊपर रत्नोंकी राशिकी तरह अवस्थित हैं । काल द्रव्यके अणु होनेसे कालमे एक ही प्रदेश रहता है, इस लिये काल द्रव्यमे तिर्यक्-ग्रचय न होनेसे कालको पांच अस्तिकायोमे नहीं गिनाया । आकाशके एक स्थानमे मन्द गतिसे चलनेवाला परमाणु लोकाकाशके एक प्रदेशसे दूसरे प्रदेश तक जितने कालमें पहुँचता है, उसे समय कहते हैं । यह समय बहुत सूक्ष्म होता है, और प्रतिक्षण उत्पन्न और नष्ट होनेके कारण इसे पर्याय कहते है । एक एक कालाणुमे अनंत समय होते हैं । ये कालाणुके अनंत समय व्यवहार नय की अपेक्षा समझने चाहिये, वास्तवमे काल द्रव्य ( निश्चय काल ) लोकाकाशके बराबर

१ प्रो. ए चक्रवर्तिनं काल द्रव्यकी इस मान्यताकी आधुनिक वैज्ञानिक सिद्धान्तसे तुलना की है—

The author differentiates between relative time and absolute time. The distinction is quite identical with Newtonian distinction between relative and absolute time.... The author not only admits the reality of time but also recognises its potency. In this respect one is reminded of the great French philosopher Bergson. Bergson has revealed to the world that time is a potent factor in the evolution of Cosmos..... It is also worth noticing that modern realist led by the mathematical Philosophers admits the doctrine that time is real and is made up of instants or moments. Pañchāstikāya sāra p. १०५, १०९, २२ ।

असंख्य प्रदेशोका धारक है, उसे आकाश आदिकी तरह एक और पुद्गलकी तरह अनत नहीं मान सकते । यह मत दिग्ग्वर ग्रन्थोमे और हेमचन्द्रके योगशास्त्रेमे मिलता है ।

१ श्वेताम्बर सम्प्रदायमे कालाणुके असख्य प्रदेश नहीं माने गये है । कालाणुकोंके असख्यात प्रदेशोका खंडन युक्तिप्रबोध आदिमें किया गया है—

यत्तु कालाणुनामसंख्यातत्वं मतान्तरीयैः प्रपन्न तदनुपपन्न । द्रव्यत्वव्याहते । यद् यद् द्रव्य तदेकमनन्तं वा । यदुक्तमुत्तराध्ययनसूत्रे—

‘ धम्मो अहम्मो आगास दब्ब एक्केकमाहिये ।

अर्णत्ताणि य दब्बाणि कालो पोग्गलजत्तुणो ॥ ’

प्रत्याकाशप्रदेशं तन्मते कालाणुस्वीकारे शेषद्रव्याणामिवैतदीयस्तिर्यक्प्रचयोऽपि स्यात् । स चानिष्ट । यतो गोम्भटसारवृत्तौ सूत्रे च—

दब्बच्छक्कमकाल पचत्थिकायसण्णियं होई ।

काले पदेसए च्चड अम्मा णत्थिसि णिहिंइ ॥ ६०७ ॥

कालद्रव्ये प्रदेशप्रचयो नास्तीत्यर्थः । न च अप्रदेशत्वात् तिर्यक्प्रचय इति वाच्य । पुद्गलस्यापि तदभावप्रसंगात् । प्रदेशमात्रत्वं अप्रदेशमिति तल्लक्षणस्य तत्रापि विद्यमानत्वात् । अथ पुद्गलस्यास्ति अप्रदेशत्वद्रव्येण परं पर्यायेण तु अनेकप्रदेशत्वमप्यस्ति । कालस्य तु नैतदिति चेत् । न । अनेनापि प्रसगापराकरणात् । न हि निर्द्धमत्वेन पर्येतेऽग्निमत्वे प्रसज्यमाने यत्किंचिद्धर्माभाव तदभावः प्रतीयते इति स्थित तिर्यक्प्रचयप्रसंगेन । न चैतत् सम्यद्रव्याणामानन्त्येऽपि तुल्य । तदानन्त्यस्य अतीतानागतापेक्षया स्वीकारात् । यदुक्तमुत्तराध्ययने— ‘ एमेव संतइं पप ’ इति । तद्वृत्तौ वाधिवैतालापरनामधेयाः श्रीशातिसूत्रोऽप्याहुः— ‘ कालस्यानन्त्यमतीतानागतापेक्षया ’ इति । श्रीभगवतीवृत्तौ श्रीअमयटेषसूत्रोऽपि—एको धर्मास्ति कायप्रदेशोऽद्वासमयै स्पृष्टचैत्रियमादनन्तैः अनादित्वादाद्दसमयानाम् ’ इति । भेषविजगणणि—युक्तिप्रबोध गा २३ पृ १८९ ।

२ भेषविजयगणि योगशास्त्रमे वर्णन किये हुए काल द्रव्यके सिद्धातसे श्वेताम्बर मान्यताका समन्वय करत है—

एतेन योगशास्त्रावान्तरश्लोकेषु—“ लोकाकाशप्रदेशस्था भिन्नाः कालणवस्तु ये ।

माशाना परिवर्ताय मुख्यः कालः स उच्यते ।

ज्योति शान्ने यस्य मानमुच्यते समयादिकम् ।

स व्यावहारिक कालः कालमेदिभिरामत ॥

नवजीर्णादिभेदेन यदमी शुवनोदरे ।

पदार्था परिवर्तन्ते तत्कालस्यैव चेष्टितम् ॥

वर्तमाना अतीतत्वं भाविनो वर्तमानता ।

पदार्थाः प्रतिपद्यन्ते कालक्रीडाविबम्बिता ॥”

इत्यादिना कालाणवः परस्पर विविक्ता प्रतिपादितास्ते पर्यायरूपा इत्युक्तं । न तु तेषां द्रव्यरूपत्व । अनन्तसमयस्वरूपत्वेन तद्विशेषणस्य सूत्रणात् । आगमेऽपि अनन्तद्रव्यत्वेन कथनात् । यद्यनन्तसमया द्रव्यसमया इत्यर्थः तदा व्याहृतिः स्पष्टैव, कालाणुना द्रव्यत्वे तेषामसख्यातत्वात् । युक्तिप्रबोध गा. २३ पृ १९५; द्रव्याणुयोगतर्कणा ११-१५ ।

**शंका**—समय रूप ही निश्चय काल है, इसको छोड़कर कालाणु द्रव्य रूप कोई निश्चय काल नहीं देखा जाता। **समाधान**—समय कालकी ही पर्याय है, क्योंकि वह उत्पन्न और नाश होनेवाला है। जो पर्याय होता है, वह द्रव्यके बिना नहीं होता। जिस प्रकार घट रूप पर्यायका कारण मिट्टी है, उसी तरह समय, मिनिट, घटा आदि पर्यायोंके कारण कालाणु रूप निश्चय कालको मानना चाहिये।

**शंका**—समय, मिनिट आदि पर्यायोंका कारण द्रव्य नहीं है, किन्तु समयकी उत्पत्तिमें मन्दगतिसे जाने वाले पुद्गल-परमाणु ही समय आदिका कारण है। जिस प्रकार निमेष रूप काल पर्यायकी उत्पत्तिमें आखोंके पलकोंका खुलना और बन्द होना कारण है, इसी तरह दिन रूप पर्यायकी उत्पत्तिमें सूर्य कारण है। **समाधान**—हमेशा कारणके समान ही कार्य हुआ करता है। यदि आखोंका खुलना और बन्द होना तथा सूर्य आदि निमेष तथा दिन आदिके उपादान कारण होते, तो जिस प्रकार मिट्टीके बने हुए घड़ेमें मिट्टीके रूप, रस आदि गुण आ जाते हैं, उसी तरह आखोंका खुलना, बन्द होना आदि पुद्गल परमाणुओंके गुण निमेष आदिमें आ जाने चाहिये। परन्तु निमेष आदिमें पुद्गलके गुण नहीं पाये जाते। इस लिये समय आदिका कारण निश्चय कालको मानना चाहिये।

**शंका**—यदि आप कालाणु द्रव्योंको लोकाकाश व्यापी मानकर उन्हें लोकाकाशके बाहर अलोकाकाशमें व्याप्त नहीं मानते, तो आकाश द्रव्यमें किस प्रकार परिवर्तन होता है। **समाधान**—लोकाकाश और अलोकाकाश दो अलग अलग द्रव्य नहीं हैं। वास्तवमें आकाश एक अखंड द्रव्य है, केवल उपचारसे लोकाकाश और अलोकाकाशका व्यवहार होता है। अतएव जिस प्रकार एक स्पर्शन इंद्रियको विषयसुखका अनुभव होनेसे वह अनुभव सम्पूर्ण शरीरमें होता है, उसी तरह कालाणु द्रव्यके लोकाकाशमें एक स्थानपर रहकर सम्पूर्ण आकाशमें परिणमन होता है, इस लिये काल द्रव्यसे अलोकाकाशमें भी परिणमन सिद्ध होता है।

**शंका**—काल द्रव्य धर्म, अधर्म आदि द्रव्योंकी तरह निरवयव अखंड क्यों नहीं। काल द्रव्यको अणु रूप क्यों माना है। **समाधान**—काल दो प्रकारका है—व्यवहार और मुख्य। मुख्य काल अनेक हैं, कारण कि आकाशके प्रत्येक प्रदेशमें व्यवहार काल भिन्न भिन्न रूपसे होता है। यदि व्यवहार कालको आकाशके प्रत्येक प्रदेशमें भिन्न भिन्न न माना

१ द्रव्यतस्तु लोकाकाशप्रदेशपरिमाणकोऽसत्त्वेष एव कालो भुविनिभिः प्रोक्तो न पुनरेक एवाकाशादिवत् । नाप्यनंत पुद्गलात्मद्रव्यवत् प्रतिलोकाकाशप्रदेश वर्तमानाना पदार्थानाम् वृत्तिहेतुत्वसिद्धेः । त लोकाकाशके ५-४० । तुलना करो—न च कालद्रव्यस्य समय इति परिभाषा न युक्ता, समयस्य पर्यायत्वादिति धाव्य । ज्ञेताशाम्बुद्धयनयेऽपि सामत्यात् । यदुक्तं तत्त्वदीपिकाया प्रबचनसारश्रुतौ श्री अमृतचन्द्रैः—'अनुत्पन्न-विच्यवन्तो द्रव्यसमयः, उत्पन्नप्रवृत्तौ पर्यायसमयः' । युक्तिप्रबोध गा २३ पृ १८९ ।

२ विशेष विवेचनाके लिये देखो द्रव्यसंग्रह २१, २२, २५, गायकी वृत्ति; द्रव्यानुयोगतर्कणा ११-१४ से आगे, युक्तिप्रबोध कालद्रव्य प्रकरण ।

जाय, तो कुरुक्षेत्र, लंका आदिके आकाश प्रदेशोमे दिन आदिका व्यवहार नहीं हो सकता । इस लिये व्यवहार कालके आकाशके प्रदेशोमे भिन्न भिन्न होनेसे निश्चय काल भी कालण रूपसे भिन्न भिन्न सिद्ध होता है । क्योंकि निश्चय कालके बिना व्यवहार काल नहीं होता ।

श्लो. २३ पृ. २७४ पं. १६ द्वादशांग—

श्रुतज्ञानके दो भेद है—अगप्रविष्ट और अंगवाह्य । सर्वज्ञ भगवानके कहे हुए प्रवचनके गणधरोद्वारा शास्त्र रूपमे लिखे जानेको अंगप्रविष्ट कहते है । इसके बारह भेद है । इसे ही द्वादशांग कहते है । द्वादशांगको गणपिटक भी कहा जाता है । जैन द्वादशांगके मूल उपदेश ऋषभदेव माने जाते है । द्वादशांग—आचारंग, सूत्रकृतांग, स्थानांग, समवायांग, भगवती ( व्याख्याप्रज्ञप्ति ), ज्ञातधर्मकथा, उपासकदशा, अन्तकृद्दशा, अनुत्तरे-पपादिकदशा, प्रश्नव्याकरण, विपाकसूत्र और दृष्टिवाद । दिगम्बरोकी मान्यताके अनुसार यह साहित्य लुप्त होगया है । श्वेताम्बर आम्नायमे दृष्टिवादको छोड़कर ग्यारह अंग आज फल भी उपलब्ध है ।

आचारंग—इसमे मुनियोके आचारका वर्णन है । इसमे दो श्रुत स्कंध है । प्रथम श्रुतस्कंधमे आठ और द्वितीय श्रुतस्कंधमे सोलह अव्ययन है । द्वितीय श्रुतस्कंधमे महावीरका जीवन चरित्र है । प्रो. जैकोबी आदि विद्वानोका मत है, कि आचारंग सूत्र सब सूत्रोंसे प्राचीन है । इस अंगको प्रवचनका सार भी कहा जाता है । इसके ऊपर भद्रबाहूकी निर्युक्ति और शीलककी टीका है ।

सूत्रकृतांग—सूत्रकृतांगमे साधुओकी चर्या और अहिंसा आदिका वर्णन है । इसमें क्रियावादी, अक्रियावादी, वैनयिक, अज्ञानवादी अनेक मतोंकी समीक्षाके साथ ब्राह्मणोंके यज्ञ-याज्ञ आदिकी निन्दा की गई है, इस लिए यह अंग ऐतिहासिक महत्त्वका है । इसमे दो श्रुतस्कंध है । प्रथम श्रुतस्कंध श्लोकोमे है । इसमे सोलह अव्ययन है । द्वितीय श्रुतस्कंध गद्यमे है । इसमें

१ प्रमेयकमलमार्तंड परि. ४ पृ १६९ ।

२ द्वादशांगमे बारह उपांग, दस प्रकीर्णक, छह छेदसूत्र, दो चूलिकासूत्र और चार मूलसूत्रको मिलावेते मूर्तिपूजक श्वेताम्बरोंके कुल ४५ आंगन होते है । बारह उपांग—१ औपपातिक, २ राजप्रसनीय, ३ जीषाजी-वासिगम, ४ प्रज्ञापना, ५ सूर्यप्रज्ञप्ति, ६ जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, ७ चन्द्रप्रज्ञप्ति, ८ निरयावली, ९ कल्पवतसिका, १० पुष्पिका, ११ पुष्पचूलिका, १२ वृष्णिदशा । दस प्रकीर्णक—१ चतु घरण, २ आतुरप्रत्याख्यान, ३ मज्-परिज्ञा, ४ सस्तार, ५ तदुल्लेखतालिक, ६ जदाविज्जय, ७ देवेन्द्रस्तव, ८ गणिविद्या, ९ महाप्रत्याख्यान, १० वीरस्तव । छह छेदसूत्र—१ निशीथ, २ महानिशीथ, ३ व्यवहार, ४ आचारदशा, ( दशाश्रुतस्कंध अथवा दशा ), ५ बृहत्स्वरूप, ६ पचकल्प ( जीतकल्प ) । चूलिकासूत्र—अनुयोगद्वार, २ नन्दिसूत्र । चार मूलसूत्र—१ उत्तर-व्ययन, २ आचर्यक, ३ दशवैकालिक, ४ पिंडनिर्युक्ति ( ओचीनिर्युक्ति ) ।

सात अध्ययन हैं । इसपर भद्रवाहूकी नियुक्ति और शीलाककी टीका है । दिगम्बरोके अनुसार इसमें ज्ञान, विनय, प्रज्ञापना आदि व्यवहार धर्मकी क्रियाओका वर्णन है ।

**स्थानांग**—इसमें बौद्धोके अंगुत्तरनिकायकी तरह एकसे लेकर दस तक जीव आदिके स्थान बताये गये हैं । इसमें द्रव्योके स्वरूप आदिका विस्तृत वर्णन है । स्थानांगमें दस अध्याय हैं । इसपर अभयदेव सूरिकी टीका है । दिगम्बरोके अनुसार इस अंगमें दसकी मर्यादा नहीं है ।

**समवायांग**—इसमें एकसे लगाकर कोड़ाकोड़ि स्थान तककी वस्तुओका वर्णन है । यहा वारह अंग और चौदह पूर्वोका वर्णन मिलता है । इस अंगमें पन्द्रह प्रकारकी ब्राह्मी लिपी, उत्तराव्ययनके छत्तीस अध्ययन तथा नन्दिसूत्रका उल्लेख किया गया है । विद्वानोका अनुमान है, कि यह सूत्र द्वादशांगके सूत्रबद्ध होनेके बाद लिखा गया है । इसपर अभयदेव सूरिकी टीका है । दिगम्बरोके अनुसार इसमें द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके अनुसार पदार्थोके सादृश्यका ( समवाय ) कथन है ।

**भगवती**—इसे व्याख्याप्रज्ञप्ति भी कहते हैं । इस सूत्रमें ४१ शतक है । इसमें महावीर और गौतम इन्द्रभूतिके बीचमें होनेवाले छत्तीस हजार प्रश्नोत्तरोका वर्णन है । इस अंगमें महावीरका जीवन, उनकी प्रवृत्ति, उनके शिष्य, उनके अतिशय आदि विषयोका विशद वर्णन पाया जाता है । भगवतीमें पार्वनाथ, जामालि और गोशाल मक्खलिपुत्तके शिष्योका वर्णन है । इसपर अभयदेव सूरिकी टीका है । दिगम्बरोके अनुसार इसमें जीव है, या नहीं, वह अवक्तव्य है, अथवा वक्तव्य, आदि साठ हजार प्रश्नोके उत्तर है ।

**ज्ञातधर्मकथा**—इसे संस्कृतमें ज्ञातधर्मकथा, नाथधर्मकथा, तथा प्राकृतमें गाणवम्म-कहा और णाहधम्मकहा भी कहते हैं । इसमें उन्नीस अध्ययन और दो श्रुतस्कंध हैं । इसमें धर्म-कथाओका उदाहरण सहित वर्णन है । प्रथम श्रुतस्कंधके सातवें अध्यायमें पन्द्रहवें तीर्थंकर मल्लिकुमारीकी और सोलहवें अध्यायमें द्रोपदीकी कथा है । इसपर अभयदेव सूरिने टीका लिखी है । दिगम्बरोके अनुसार इसमें तीर्थंकरोकी कथाये अथवा आख्यान-उपाख्यानोका वर्णन है ।

**उपासकदशा**—इसमें दस अध्ययनोंमें दस उपासको ( श्रावकों ) की कथाका वर्णन है । ये दस कथायें सुधर्मा जन्मूस्वामीको कहते हैं । यहा सातवें अध्यायमें गोशाल मक्खलि-पुत्तके अनुयायी सदाहपुत्तकी कथा आती है । यह सदाहपुत्त पिछेसे महावीरका अनुयायी हो गया था । उपासकदशामें अजातशत्रू राजाके नामका उल्लेख आता है । इसपर अभयदेवकी टीका है । दिगम्बर ग्रन्थोमें इसे उपासकाध्ययन कहा गया है ।

**अन्तकृद्दशा**—इसमें दस अध्यायोमें मोक्षगामी साधु और साध्वियोका वर्णन है । इसपर अभयदेवने टीका लिखी है । दिगम्बर ग्रन्थोमें इस अंगमें प्रत्येक तीर्थंकरके तीर्थमें दारुण उपसर्ग सहकर मोक्ष प्राप्त करनेवाले दस मुनियोका वर्णन है ।



**अनुत्तरौपपादिकदशा**—इसमें अनुत्तर विमानोको प्राप्त करनेवाले मुनियोंका वर्णन है। यहा कृष्णकी कथा मिलती है। इसपर भी अभयदेवकी टीका है।

**प्रश्नव्याकरण**—इसे प्रश्नव्याकरण दशा भी कहते हैं। इसमें दस अध्याय हैं। यहाँ पांच आश्रव द्वार और पांच संवर द्वारका वर्णन किया गया है। टीकाकार अभयदेव सूरी हैं। दिगम्बरोके अनुसार इसमें आक्षेप और विक्षेपसे हेतु नयाश्रित प्रश्नोंका स्पष्टीकरण है।

**विपाकसूत्र**—इसमें बीस अध्ययन है। बहुतसे दुखी मनुष्योंको देखकर इन्द्रभृति महावीरसे उन मनुष्योंके पूर्व भवोको पूछते हैं। महावीर मनुष्योंके सुख-दुखके विपाकका वर्णन करते हैं। इसमें दस कथा पुण्य फलकी, और दस कथायें पाप फलकी, पायी जाती हैं। इसपर अभयदेव सूरीका टीका है।

**दृष्टिवाद**—इसमें अन्य दर्शनोके ३६३ मतोका वर्णन था। यह सूत्र छुप्त हो गया है। चौदह पूर्व इसीके भीतर गर्भित हैं। इसके पाच भेद हैं—परिकर्म, सूत्र, पूर्वगत, अनुयोग और चूलिका। श्वेताम्बरोके अनुसार परिकर्मके सात भेद हैं—सिद्धसेणिआ, गणुस-सेणिआ, पुद्गसेणिआ, ओगाढसेणिआ, उपसंपज्जणसेणिआ, विप्पजहणसेणिआ, जुआनुअ-सेणिआ। इसमें पहले दोके चौदह चौदह, और पीछेके पाचके ग्यारह ग्यारह अथान्तर भेद होनेसे परिकर्मके कुल ८३ भेद होते हैं। दिगम्बर सम्प्रदायमें परिकर्मके पाच भेद किये गये हैं—चन्द्रप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, द्वीपसमुद्रप्रज्ञप्ति और व्याख्याप्रज्ञप्ति। सूत्र वार्द्ध है। वार्द्ध सूत्रोके चार चार भेद होनेसे सब सूत्र अठारसी होते हैं। पूर्वगतके चौदह भेद हैं—उत्पाद, अप्रायणीय, वीर्यप्रवाद, अस्तित्नास्तित्प्रवाद, ज्ञानप्रवाद, सत्यप्रवाद, आत्म-प्रवाद, कर्मप्रवाद, प्रत्याख्यान, विद्यानुवाद, कल्याणवाद, प्राणवाद, क्रियाविशाळ और लेन-बिन्दुसार। अनुयोगके दो भेद हैं—मूल प्रथमानुयोग और गण्डिकानुयोग। अनुयोगको दिगंबर ग्रंथोंमें प्रथमानुयोगके नामसे कहा है। चूलिका—श्वेताम्बरोके अनुसार चौदह पूर्वोंमें केवल पहले चार पूर्वोंमें ही चूलिका हैं। पहले पूर्वकी चार, दूसरे पूर्वकी बारह, तीसरेकी आठ और चौथे पूर्वकी दस चूलिकाये हैं। दिगम्बर ग्रंथोंमें चूलिकाके पाच भेद मिलते हैं—जलगतता, स्थलगता, मायागतता, रूपगतता और आकाशगतता।

**अंगबाह्य**—गणधरोके पीछे होनेवाले आचार्य अल्प शक्तिवाले शिष्योंके लिये अर्ग-बाह्यकी रचना करते हैं। अंगबाह्य अनेक प्रकारका है। श्वेताम्बर ग्रंथोंमें अंगबाह्यके दो भेद किये गये हैं—आवश्यक और आवश्यक व्यतिरिक्त। आवश्यकके छह भेद हैं—सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव, वंदन, प्रतिक्रमण, कापोत्सर्ग और प्रत्याख्यान। आवश्यक व्यतिरिक्तके दो भेद हैं—कालिक और उत्कालिक। उत्तराध्ययन आदि छत्तीस ग्रंथ कालिक, और दशवैकालिक

१ तत्त्वार्थभाष्यमें ऋषियोंने कहे हुए कपिल आदि प्रणीत ग्रंथोंको भी अंगबाह्य करा गया है।

आदि उनतीस ग्रंथ उत्कालिक हैं । दिगम्बर ग्रंथोमे अंगवाहकके चौदह भेद हैं—सामायिक, चतुर्विंशतित्त्व, वन्दना, प्रतिक्रमण, वैयकिक, कृतिकर्म, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, कल्प-व्यवहार, कल्पाकल्प, महाकल्प, पुंडरीक, महापुंडरीक और निषिद्धिका ।

श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार पहले पहल ये आगम ग्रंथ ईसवी सन् पूर्व ३०० में स्थूलभद्रके अधिपतित्वमे पाटलिपुत्रमें होनेवाली परिषद्मे संग्रह किये गये थे । उसके बाद ईसाकी छठी शताब्दिके आरंभमे देवर्षिगणिने बल्लभीमे इनको संशोधन करके लिखा । प्रो. बैकोवी, प्रो. विन्टरनीज आदि यूरोपीय विद्वानोंका मत है, कि ये सम्पूर्ण आगम ग्रंथ एक समयमें नहीं लिखे गये हैं । किन्तु भिन्न भिन्न आगमोका भिन्न भिन्न समय है । इस लिये आगमका प्राचीनतम भाग महावीरके निर्वाण जानेके दौ सौ बरस बाद अर्थात् ईसाके पूर्व तीसरी शताब्दिके आरंभमे, तथा आगमका सर्वस अर्वाचीन भाग ईसाकी छठी शताब्दिमें देवर्षिगणिने क्षमाश्रमणके कालमें लिखा गया है ।

श्लो. २७ पृ. ३०६ पं. ९ प्राण—

प्राण शब्द वैदिक शास्त्रोमे विविध अर्थोंमें प्रयुक्त किया गया है । कहीं प्राण शब्दका प्रयोग आत्माके अर्थमें, कहीं इन्द्रके अर्थमें, कहीं सूर्यके अर्थमें, कहीं सामके अर्थमें इस तरह इस शब्दका प्रयोग नाना अर्थोंमे पाया जाता है । एक जगह उपनिषदोंमे प्राणको आत्माका कार्य कहा है, दूसरी जगह आत्मासे प्राणकी उत्पत्ति बताई गई है । कहीं प्राणको प्रज्ञा कहा गया है, और कहीं प्राण शब्दको मृत्युके पश्चात् जानेवाले सूक्ष्म शरीरका पर्यायवाची बताया गया है । वेदान्ती लोगोने प्राणको ब्रह्मका पर्यायवाची माना है ।

जैन सिद्धान्तमे 'प्राण' एक पारिभाषिक शब्द है । गोम्भटसार जीवकाण्डमें 'प्राण' अधिकार ही अलग है । जिसके द्वारा जीव जीता है, उसे प्राण कहा जाता है । प्राणके दो भेद हैं—द्रव्य प्राण और भाव प्राण । आंखोका खोलना, बंद करना, आसोख्वास लेना, काय-व्यापार आदि बाह्य द्रव्य इन्द्रियोंके व्यापारको द्रव्य प्राण कहते हैं । तथा इन्द्रियावरणके क्षयोपशमसे होनेवाली चैतन्य रूप आत्माकी प्रवृत्तिको भाव प्राण कहते हैं । ये प्राण दस होते हैं—पांच इंद्रिय, मन, वचन और कायवल, आसोख्वास और आयु । एकेन्द्रिय जीवके चार, और संज्ञी पंचेन्द्रियके बारहवे गुणस्थान तक दसों प्राण होते हैं । तेरहवे गुणस्थानमें वचन, आसोख्वास, आयु और कायवल ये चार प्राण होते हैं । आगे चल्कर इसी गुणस्थानमें वचनवलका अभाव होनेसे तीन, और आसोख्वासका अभाव होनेसे दो प्राण रह जाते हैं । चौदहवे गुणस्थानमे कायवलका भी अभाव होनेसे केवल एक आयु प्राण अवशेष रह जाता है ।

१ देखो प्रो. विन्टरनीज ( Winternitz ) की A History of Indian literature Vol II, p. 435,51.

सिद्ध जीवोके मोक्षावस्थामें शरीर नहीं रहता, अतएव सिद्धोके सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र आदि भाव प्राण माने गये हैं । अतएव ससारी जीव द्रव्य प्राणोकी अपेक्षा, और सिद्ध जीव भाव प्राणोकी अपेक्षासे जीव कहे जाते हैं ।

श्लो. २८ पृ. ३२१ पं. २४ ज्ञानके भेद—

ज्ञानके दो भेद हैं—सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञान । सम्यग्ज्ञानके दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । इन्द्रिय आदि सहायताके विना केवल आत्माके अवलम्बनसे पदार्थोंके स्पष्ट जाननेको प्रत्यक्ष, और इन्द्रिय आदिकी सहायतासे पदार्थोंके अस्पष्ट ज्ञान करनेको परोक्ष ज्ञान कहते हैं । प्रत्यक्ष ज्ञानके दो भेद हैं—साव्यवहारिक और पारमार्थिक । बाह्य इन्द्रिय आदिकी सहायतासे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं । साव्यवहारिक प्रत्यक्ष दो प्रकारका है—इन्द्रियोसे होनेवाला और मनसे होनेवाला । इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष और अनिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष दोनोंके अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये चार चार भेद हैं । इन्द्रिय और मनके निमित्तसे दर्शनके बाद होनेवाले ज्ञानको अवग्रह कहते हैं । अवग्रहके जाने हुए पदार्थमें विशेष इच्छा रूप ज्ञानको ईहा कहते हैं । जैसे बगुलोंकी पक्ति और पताकाको देखकर यह ज्ञान होना, कि यह पताका होनी चाहिये । ईहाके बाद

१ जैनैतर दर्शनकारोंने इन्द्रियजनित ज्ञानको प्रत्यक्ष और अतीन्द्रिय ज्ञानको परोक्ष कहा है ।

२ नन्दिसूत्रमें प्रत्यक्षके इन्द्रिय प्रत्यक्ष और नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष ये दो भेद किये गये हैं । यही पहले तो मतिज्ञानको इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अवधि आदि तीनको नोइन्द्रिय प्रत्यक्षमें शामिल किया गया है, और अग्रे चलकर मतिज्ञानको ध्रुतज्ञानकी तरह परोक्ष कहा गया है । अनुयोगद्वारासूत्रमें प्रत्यक्षके दो भेद करके एक भागमें मतिज्ञानको और दूसरेमें अवधि आदि तीनको गणित किया गया है । देखो प० सुखलालजी-न्यायावतार भूमिका ( गुजराती ) । तथा तुलना करो—अत्राह शिष्यः—“आद्येपरोक्षम्” इति तत्त्वार्थसूत्रे मतिध्रुतद्वय परोक्ष मणित तिष्ठति कथं प्रत्यक्षं भवति । परिहारमाह—तदुत्सर्गव्याख्यानम् । इदं पुनरपवादव्याख्यानम् । यदि तदुत्सर्गव्याख्यानम् न भवति तर्हि मतिज्ञानं कथं तत्त्वार्थे परोक्षं मणित तिष्ठति । तर्कशास्त्रे साव्यवहारिक प्रत्यक्षं कथं जातं । यथा अपवादव्याख्यानेन मतिज्ञानं परोक्षमपि प्रत्यक्षज्ञानं तथा स्वात्माभिमुखं भावध्रुतज्ञानमपि परोक्षं सत्प्रत्यक्षं भण्यते । ऋषदेव-द्रव्यसग्रहइति ५ ।

३ साव्यवहारिक प्रत्यक्ष वास्तवमें परोक्ष ही है—तद्दीन्द्रियानिन्द्रियव्यवहिततत्त्वव्यापारसमाधत्वात्म-मार्थतः परोक्षमेव धूमादग्निज्ञानवद् व्यवधानाविशेषात् । किं चासिद्धयनेकान्तिकविरुद्धानुमानामासवत्सद्यविपर्ययात् य-वसाध्यसंभवात्सदनुमानवत्संकेतस्मरणादिपूर्वकनिश्चयसंभवाच्च परमार्थतः परोक्षमेवैतत् । यशोविजय-जैनतर्कपरि-भाषा पृ ११४ भावनगर ।

४ यद्वा यशोविजयजीने इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अनिन्द्रिय प्रत्यक्षके मति और ध्रुत दो भेद करके मति-ज्ञानके अवग्रह आदि चार और ध्रुतज्ञानके चौदह भेद किये हैं—तदेव सग्रमेद साव्यवहारिक मतिध्रुतव्यव-प्रत्यक्ष निरूपितम् । जैनतर्क परिभाषा ।

५ उमास्वामि, पूज्यपाद, अकलक आदि आचार्योंने मतिज्ञानके इन्द्रियजन्य और अनिन्द्रियजन्य ज्ञान दो भेद करके मतिज्ञानके अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये चार भेद किये हैं ।

विशेष चिह्नोंसे पताकाका ठीक ठीक निश्चित रूप ज्ञान होना अवाय (अपाय) है। तथा जाने हुए पदार्थको कालान्तरमे नहीं भूलना, धारणा है। अवग्रहके दो भेद हैं—व्यंजनावग्रह और अर्थावग्रह। दर्शनके बाद अव्यक्त ग्रहणको व्यंजनावग्रह, और व्यक्त ग्रहणको अर्थावग्रह कहते हैं। व्यंजनावग्रह चक्षु और मनसे नहीं होता, इस लिये वह बाकीकी चार इन्द्रियोसे ही होता है। अर्थावग्रह पाच इन्द्रिय और मनसे होता है, इस लिये अर्थावग्रहके छह भेद, और व्यंजनावग्रहके चक्षु और मनको निकाल देनेसे चार भेद होते हैं। छह प्रकारके अर्थावग्रहकी तरह ईहा, अवाय और धारणाके भी छह छह भेद हैं। इस प्रकार इन चौबीस भेदोंमें चार प्रकारका व्यंजनावग्रह मिला देनेसे मतिज्ञानके अठाईस भेद होते हैं। यह अठाईस प्रकारका मतिज्ञान बद्ध, एक, बहुविध, एकविध, क्षिप्र, अक्षिप्र, अनिसृत, निसृत, अनुक्त, उक्त, ध्रुव, और अध्रुवके भेदसे बारह बारह प्रकारका है। अतएव अठाईसको बारहसे गुणा करनेसे इन्द्रिय और अनिन्द्रिय प्रत्यक्षके कुल ३३६ भेद होते हैं।

जो ज्ञान केवल आत्माकी सहायतासे हो, उसे पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहते हैं। पारमार्थिक प्रत्यक्ष क्षायोपशमिक ( विकल ) और क्षायिक ( सकल ) के भेदसे दो प्रकारका है। जो ज्ञान कर्मोंके क्षय और उपशमसे उत्पन्न होकर सम्पूर्ण पदार्थोंको जाननेमें असमर्थ हो, उसे क्षायोपशमिक कहते हैं। यह ज्ञान अवधि और मनपर्ययके भेदसे दो प्रकारका है। अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशम होनेपर इन्द्रिय और मनकी सहायताके विना सम्पूर्ण रूपी पदार्थोंको जाननेवालेको अवधिज्ञान कहते हैं। अवधिज्ञानका विषय तीन लोक है। इसके दो भेद हैं—भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय। अनुगामी, अननुगामी, वर्धमान, हीयमान, अवस्थित और अनवस्थितके भेदसे अवधिज्ञानके छह भेद भी होते हैं। मनपर्ययज्ञानावरणके क्षयोपशम होनेपर इन्द्रिय और मनके विना मानुष क्षेत्रवर्ती जीवोंके मनकी वात जाननेको मनपर्याय ज्ञान कहते हैं। यह ज्ञान मुनियोंके ही होता है। इसके दो भेद हैं—ऋजुमति और विपुलमति। क्षायिक अथवा सकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष सम्पूर्ण कर्मोंके सर्वथा क्षयसे उत्पन्न होता है। इसे केवलज्ञान कहते हैं। केवलज्ञानके दो भेद हैं—भवत्य केवलज्ञान और सिद्धत्य केवलज्ञान। भवत्य केवलज्ञानके दो भेद हैं—सयोग और अयोग। सिद्धत्य केवलज्ञानके दो भेद हैं—अनंतरसिद्ध और परंपरासिद्ध।

इन्द्रिय और मनकी सहायतासे होनेवाले अस्पष्ट ज्ञानको - परोक्ष कहते हैं। परोक्ष ज्ञानके पाच भेद हैं—स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, और आगम।

श्लो. २९ पृ. ३३१ पं. १६ निगोद—

जिन जीवोंके एक ही शरीरके आश्रय अनन्तानन्त जीव रहते हों, उसे निगोद

कहते हैं। निगोद जीवोका आहार और आसोड्वास एक साथ ही होता है तथा एक निगोद जीवके मरनेपर अनन्त निगोद जीवोका मरण और एक निगोद जीवके उत्पन्न होनेपर अनन्त निगोद जीवोकी उत्पत्ति होती है। निगोद जीव एक आसमे अठारह बार जन्म और मरण करते हैं, और अति कठोर यातनाको भोगते हैं। ये निगोद जीव पृथिवी, अप्, तेज, वायु, देव, नारकी, आहारक और केवलियोंके शरीरको छोड़कर समस्त लोकमे भरे हुए हैं। असंख्य निगोद जीवोका एक गोलक होता है। इस प्रकारके असंख्य निगोद जीवोके असंख्य गोलकोंसे तीनो लोक व्याप्त हैं। ये सूक्ष्म निगोदिया जीव व्यावहारिक और अव्यावहारिक भेदोसे दो प्रकारके हैं। जिन जीवोने अनादि निगोदसे एक बार भी निकलकर त्रस पर्यायको प्राप्त किया है, उन्हें व्यावहारिक निगोद जीव कहा गया है। तथा जो जीव कभी भी सूक्ष्म निगोदसे बाहर निकल कर नहीं आये, उन्हें अव्यावहारिक निगोद कहते हैं। जितने जीव अब तक मोक्ष गये हैं, अथवा भविष्यमे जावेगे, वे सम्पूर्ण जीव निगोद जीवोके अनन्तवे भाग भी नहीं हैं। अतएव जितने जीव व्यवहारराशिसे निकलकर मोक्ष जाते हैं, उतने जीव अनादि निगोदसे निकलकर व्यवहारराशिमे आ जाते हैं। इस लिये यह संसार कभी भव्य जीवोसे खाली नहीं होता। जिस प्रकार निगोद राशि अक्षयानत है, उसी प्रकार भव्यजीव राशि भी अक्षयानंत है।

‘सब जीवोके एक एक करके मोक्ष जानेसे एक दिन संसारका उच्छेद हो जाना चाहिये’ यह प्रश्न भाष्यकर व्यासके सामने भी था। भाष्यकारने इस प्रश्नको अवचनीय कोटिमे रक्खा है<sup>x</sup>।

१ नि नियता गा भूमि क्षेत्रं निवासं अनंतानंतजीवाना ददाति इति निगोदं । गोम्मटसार जीव १९१ टीका ।

२ गोम्मटसार जीव. आदि दिग्म्बर प्रन्थोमें इन भेदोंके इतर और नित्य निगोदके नामसे कहा गया है।

३ विशेष ज्ञानके लिये देखो लोकप्रकाश ४-१-१०१; प्रहापना १८ पद मलयगिरि वृत्ति। तथा पीछे २९ श्लोकका व्याख्यान और भावार्थ।

४ अथास्य संसारस्य स्थित्वा गत्या च गुणेषु वर्तमानस्यास्ति क्रमसमाप्तिर्न वेति। अवचनीयमेतद् । कथम् । अस्ति प्रश्न एकान्तवचनीय. सर्वो जातो मरिष्यति मृत्वा जनिष्यत इति । ओं भो इति ।

अय सर्वो जातो मरिष्यतीति मृत्वा जनिष्यत इति । विमज्ज्य वचनीयमेतद् । प्रत्युदितव्याति शीघ्रत्वात् कुशलो न जनिष्यत इतरस्तु जनिष्यते । तथा मनुष्यजाति श्रेयसी न वा श्रेयसीत्येवं परिशुद्धे विमज्ज्य वचनीय प्रश्नः पद्मलघिकृत्य श्रेयसी देवानुषीष्याधिकृत्य नेति । अय तु अवचनीयः प्रश्नः संसारोऽयमन्तवानयानन्त इति । पातजल योगसूत्र भाष्य ४-३३ । तुलना करो-ननु अष्टसमयाधिकप्रणामासाभ्यतरे आष्टोत्तरशतजीवेषु कर्मस्य कृत्वा सिद्धेषु सस्तु सिद्धराशेर्द्विदशैर्नात् संसारिजीवराशेभ हानिदर्शनात् कथं सर्वदा सिद्धेभ्योऽनन्तगुणत्वं एकशरीरनिगोदजीवानां सर्वजीवराश्यनंतगुणकालसमयसमूहस्य तद्योग्यानतभागे गते सति संसारिजीवराशिस्यत्वं सिद्धराशेर्द्विदशैः त्वस्य च सुषट्त्वात् इति चेत् । तत्र । केवलज्ञानदृष्टया केवलभिः धृतज्ञानदृष्टया धृतकेवलभिस्तु सदा दृष्टस्य भव्य-संसारिजीवराशिस्यत्वात्सूक्ष्मत्वात्तर्कविषयत्वाभावात् । गोम्मटसार जीव. गा १९६ केशववर्णी टीका ।

## बौद्ध परिशिष्ट ( ख )

( श्लोक १६ से १९ तक )

### बौद्ध दर्शन

“ बौद्ध दर्शनको सुगत दर्शन भी कहते हैं । बौद्ध लोगोंने विपश्यी, शिखाँ, विश्वभू, ऋकुच्छन्द, काञ्चन, काश्यप और शाक्यसिंह ये सात सुगंत माने हैं । सुगतको तीर्थकर, बुद्ध अथवा धर्मघातु नामसे भी कहा जाता है । बुद्धोके कण्ठ तीन रेखाओसे चिह्नित होते हैं । अंतिम बुद्धने मगध देशमे कपिलवस्तु नामक ग्राममे जन्म लिया था । इनकी माताका नाम मायादेवी और पिताका नाम शुद्धोदन था । बौद्ध लोग बुद्ध भगवानको सर्वज्ञ कहते हैं । बुद्धने दुःख, समुदय ( दुःखका कारण ), मार्ग और निरोध ( मोक्ष ) इन चार आर्यसत्योका उपदेश दिया है । बौद्ध मतमे पाच इन्द्रिया और शब्द, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श ये पांच विषय, मन और धर्मायतन ( शरीर ) ये सब मिलाकर वारह आयतन माने गये हैं । बौद्ध प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाणोको मानते हैं । बौद्ध लोग आत्माको न मानकर ज्ञानको ही स्वीकार करते हैं । इनके मतमे क्षण क्षणमें नाश होनेवाली संतानको ही एक भवसे दूसरे भवमे जानेवाली मान गया है । बौद्ध साधु चमर रखते हैं, मुण्डन कराते हैं, चमबेका आसन और कमण्डलु रखते हैं, तथा घुंटी तक गेरुआ रंगका वस्त्र पहिनते हैं । ये लोग स्नान आदि शौच क्रिया विशेष करते हैं । बौद्ध साधु भिक्षा पात्रमे आये हुए मासको भी शुद्ध समझकर भक्षण कर लेते हैं । ये लोग जीवोका दया पालनेके लिये भूमिको घुहारकर चलते हैं, और ब्रह्मचर्य आदि अपनी क्रियामे खूब दृढ़ होते हैं । बौद्ध मतमे धर्म, बुद्ध और संघ ये तीन रत्न, और सम्पूर्ण विज्ञोको नाश करनेवाली ताराको देवी स्वीकार किया गया है । वैभाषिक, सौत्रातिक, योगाचार और भाव्यमिक ये बौद्धोके चार भेद हैं । ”

### बौद्धोंके मुख्य सम्प्रदाय

बुद्धके निर्वाण जानेके बाद बुद्ध संघमे कलहका आरंभ हुआ, और बुद्ध-निर्वाणके सौ वर्ष पश्चात् ईसवी सन् पूर्व ४०० मे वैशालीमें एक परिपद्की आयोजना की गई । इस परिपद्मे महासंघिक लोग मूल महासंघिक, एकव्यवहारिक, लोकोत्तरवादी, कुकुल्लिक, बहुश्रुतीय, प्रज्ञसिवादी, चैतिक, अपरशैल और उत्तरशैल इन नौ शाखाओमें विभक्त हो गये । इधर धेरवादी लोग भी निम्न ग्यारह मुख्य शाखाओमे बंट गये—हैमवत, सर्वास्तित्वाद, धर्मपुतिक, महाशासक, काश्यपीय, सौत्रातिक, वात्सीपुत्रीय, धर्मोत्तरीय, भद्रयानीय, सम्मितीय, और

१ पाली ग्रंथोंमें कहीं ब्राह्म, कहीं सोलह, और कहीं पच्चीस बुद्धोंके नाम आते हैं । देखो राजवाड़े—दीर्घनिकाय भाग २ मराठी भाषांतर, पृ. ४६ । २ देखो गुणरत्नको पद्धर्शनसमुच्चय टीका और राजशेखरका पद्धर्शनसमुच्चय ।

छान्नागरिक । थेरवादियो और महासधिकोके उक्त सम्प्रदायोके सिद्धातोके विषयमे ब्रह्म कर्म ज्ञातव्य वाते मिलती है । वैदिक और जैन शास्त्रोमे भी उक्त सम्प्रदायोमेसे सर्वास्तिवादी, सौत्रातिक और आर्यसमितायी ( वैभाषिक ) नामके बौद्ध सम्प्रदायोको छोड़कर अन्य सम्प्रदायोका उल्लेख नहीं मिलता ।

### सौत्रान्तिक

ये लोग टीकाथोकी अपेक्षा बुद्धके सूत्रोको अधिक महत्व देनेके कारण सौत्रान्तिक कहे जाते है । सौत्रान्तिक लोग सर्वास्तिवादियों ( वैभाषिकों ) की तरह ब्राह्म जगतके अस्तित्वको मानते हैं और समस्त पदार्थोको ब्राह्म और अन्तरके भेदसे दो विभागोमे विभक्त करते हैं । ब्राह्म पदार्थ भौतिक रूप, और आन्तर पदार्थ चित्त-चैतन्य रूप होते है । “ सौत्रातिकोके मतमें पांच स्कंधोको छोड़कर आत्मा कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं है । पांच स्कंध ही परलोक जाते हैं । अतीत, अनागत, सहेतुक विनाश, आकाश और पुद्गल ( नित्य और व्यापक आत्मा ) ये पांच संज्ञा मात्र, प्रतिज्ञा मात्र, संवृति मात्र और व्यवहार मात्र है । सौत्रातिकोके मतमें पदार्थोका ज्ञान प्रत्यक्षसे न होकर ज्ञानके आकारकी अन्यथानुपपत्ति रूप अनुमानसे होता है । साकार ज्ञान प्रमाण होता है । सम्पूर्ण संस्कार क्षणिक होते है । रूप, रस, गंध और स्पर्शके परमाणु तथा ज्ञान प्रत्येक क्षण नष्ट होते हैं । अन्यापोह ( अन्य व्यावृत्ति ) ही शब्दका अर्थ है । तदुत्पत्ति और तदाकारतासे पदार्थोका ज्ञान होता है । नैरात्म्य भावनासे जिस समय ज्ञान-संतानका उच्छेद हो जाता है, उस समय निर्वाण होता है । ” वसुबंधुके अभिषर्मेकौशिके अनुसार सौत्रातिक लोग वर्तमान, और जिनसे अभी फल उत्पन्न नहीं हुआ ऐसी भूत वस्तुको अस्ति रूप, तथा भविष्य, और जिनसे फल उत्पन्न हो

१ वसुमित्रने इन बीस भेदोंको हीनयान सम्प्रदायकी शाखा कहकर उल्लेख किया है । परन्तु आगे चलकर ये महासधिक और थेरवाद सम्प्रदाय क्रमसे हीनयान और महायान कहे जाने लगे । हीनयानी केवल अपने ही निर्वाणके लिये प्रयत्न करते है और यहाँ अन्य मनुष्योंकी तरह बुद्धको भी मनुष्य ही माना गया है । इस सिद्धान्तमें ‘ सम्पूर्ण पदार्थ क्षणिक है, पंच स्कंधोंका क्षय हो जाना निर्वाण है, इसके आगे सिद्धान्तोंका दार्शनिक विकास दृष्टिगोचर नहीं होता । महायान सम्प्रदायके अनुयायी अनन्त काल तक प्राणिलोक मोक्षके लिये प्रयत्नशील रहते है । निर्वाणके बाद भी बुद्धकी प्रवृत्ति ससारके निर्वाणके लिये बराबर जारी रहती है । यद्य गृहस्थमें रहकर भी बिना किसी वर्णभेदके प्राणी-मात्रके लिये निर्वाणका द्वार सदा खुला रहता है । इस सम्प्रदायके अनुयायी बुद्धको देवाधिदेव मानकर बुद्धकी भक्ति करते हैं । महायान सम्प्रदायमें प्रत्येक पदार्थको नि स्वभाव और अनिर्वाच्य कहकर तत्त्वोंका दार्शनिक रीतिसे तलस्पर्शी विचार किया गया है । सौत्रातिक और वैभाषिक हीनयानकी, और विज्ञानवाद और शून्यवाद महायान सम्प्रदायकी शाखाये है ।

जापानी विद्वान् यामाकामी सोगेन ( Yamakami Sogen ) के मतानुसार बुद्धके निर्वाणके तीनसौ बरस बाद वैभाषिक, चार सौ बरस बाद सौत्रातिक, तथा पांच सौ बरस बाद माध्यमिक और ईसाकी तीसरी शताब्दिमें विज्ञानवाद सिद्धांतोंकी स्थापना हुई । प्रो. शुषका मत है, कि अर्सग और वसुबंधुके पूर्व भी विज्ञानवादका सिद्धांत मौजूद था, इस लिये मध्यमवादके पहले विज्ञानवादको मानकर बादमें माध्यमिकवादकी उत्पत्ति मानना चाहिये । देखो स्थापनादमजरी भूमिका पृ. ७०-२५ ।

२ गुणरत्नकी षड्दर्शनसमुच्चय टीका । ३ इसका रशियन विद्वान् प्रो. स्टीबर्ट्स्की ( Steberpatsky ) ने तिब्बतीसे अंग्रेजीमे अनुवाद किया है ।

चुका है, ऐसी भूत वस्तुको नास्तिक रूप मानते हैं। सौत्रांतिक लोगोंने इस सिद्धांतको माननेवाले धर्मत्राता, घोष, वसुमित्र और बुद्धदेव ये चार विद्वान् मुख्य समझे जाते हैं। ये लोग क्रमसे भाव परिणाम, लक्षण परिणाम, अवस्था परिणाम और अपेक्षा परिणामको मानते हैं।

धर्मत्राता (१०० ई.स.)—भाव परिणामवादी धर्मत्राताका मत है, कि जिस प्रकार सुवर्णके कटक, कुण्डल आदि गुणोंमें ही परिवर्तन होता है, स्वयं सुवर्ण द्रव्यमें कोई परिवर्तन नहीं होता, इसी तरह वस्तुका धर्म भविष्य पर्यायको छोड़कर वर्तमान रूप होता है, और वर्तमान भावको छोड़कर अतीत रूप होता है, परन्तु वास्तवमें स्वयं द्रव्यमें कोई परिवर्तन नहीं होता। धर्मत्राताको कनिष्ककी परिपदके मुख्य सदस्य वसुमित्रका मामा कहा जाता है। धर्मत्राताने बुद्ध भगवानके मुखसे कहे हुए एक हजार श्लोकोका धम्मपदमें तैत्तिसि अध्यायनोंमें संग्रह किया था। धम्मपदका चीनी अनुवाद मिलता है। धर्मत्राताको पंचवस्तुविभाषाशास्त्र सयुक्ताभिधर्महृदयशास्त्र, अवदानसूत्र और धर्मत्रातस्थानसूत्र इन ग्रंथोंका प्रणेता कहा जाता है।

घोष (१५० ई.स.)—लक्षण परिणामवादी घोषका सिद्धांत है, कि जिस प्रकार किसी एक स्त्रीमें आसक्ति करनेवाला पुरुष दूसरी स्त्रियोंमें आसक्तिको नहीं छोड़ देता, उसी तरह भूत धर्म भूत धर्मसे सबद्ध होता हुआ वर्तमान और भविष्य धर्मोंसे संबंध नहीं छोड़ता, तथा वर्तमान धर्मसे वर्तमान धर्मसे संबंध होता हुआ भूत और भविष्य धर्मोंसे संबंध नहीं छोड़ता। घोषने अभिधर्ममृतशास्त्रकी रचना की है। इस ग्रंथका चीनी अनुवाद उपलब्ध है।

बुद्धदेव (२०० ई.स.)—अपेक्षा परिणामवादी बुद्धदेवका कहना है, कि जैसे एक ही स्त्री पुत्री, माता आदि कही जाती है, उसी तरह एक ही धर्ममें नाना अपेक्षाओंसे भूत, भविष्य और वर्तमानका व्यवहार होता है। जिसके केवल पूर्व पर्याय है, उसे भविष्य, जिसके केवल उत्तर पर्याय है, उसे भूत, और जिसने पूर्व पर्यायको प्राप्त कर लिया है और जो उत्तर पर्यायको धारण करनेवाला है, उसे वर्तमान कहते हैं।

वसुमित्र (१०० ई.स.)—अवस्था परिणामवादी वसुमित्रका कहना है, कि धर्म भिन्न भिन्न अवस्थाओंकी अपेक्षा ही भूत, भविष्य और वर्तमान कहा जाता है। वास्तवमें द्रव्यमें परिवर्तन नहीं होता। इस लिये जिस समय किसी धर्ममें कार्य करनेकी शक्ति बन्द हो जाती है, उस समय

१ धर्मस्याष्वसु वर्तमानस्य भावान्यथात्वमेव केवलं न तु द्रव्यस्येति । यथा सुवर्णद्रव्यस्य कटककुण्डल-कुण्डलाद्यभिधानमित्तस्य गुणस्थान्यथात्वं न सुवर्णस्य, तथा धर्मस्थानागतदिग्भावाऽन्यथात्वम् । तत्त्वमग्रह पत्रिका पृ. ५०४ । २ तत्त्वसंग्रह अष्टोत्थी भूमिका पृ. ५६ ।

३ धर्मोऽष्वद्ध वर्तमानोऽतीतोऽतीतलक्षणयुक्तोऽनागतप्रत्युत्पन्नाभ्या लक्षणभ्या अवियुक्तः । यथा पुरुष एकास्थीं शिर्यां रक्तः शेषास्त्रविरक्त एवमनागतप्रत्युत्पन्नावपि वाच्ये । तत्त्वसंग्रहपत्रिका ।

४ धर्मोऽष्वद्ध वर्तमान पूर्वापरमपेक्षान्योन्य उच्यते इति । यथैका स्त्री माता चोच्यते दुहिता चेति । तत्त्वसंग्रहपत्रिका ।



उसे भूत, जिस समय धर्ममें क्रिया होती रहती है, उस समय वर्तमान, और जिस समय धर्ममें क्रिया होनेवाली हो, उस समय उसे भविष्य कहते हैं<sup>१</sup>। वसुमित्र कनिष्ककी परिषद्में आनेवाले पाचसौ अर्हत्तोमेसे एक गिने जाते हैं। वसुमित्रने अभिधर्मप्रकरणपाद, अभिधर्मधातुकायपाद, अष्टादशनिकाय शास्त्र, तथा आर्यवसुमित्रबोधिसत्त्वसंगीतशास्त्र ग्रंथोकी रचना की है।

धर्मत्राता, बोध, बुद्धदेव और वसुमित्रके सिद्धांतोका प्रतिपादन और खण्डन तत्वसंग्रहमे त्रैकाल्यपरीक्षा नामक प्रकरणमे किया गया है। वसुबंधुने अभिधर्मकोश (५-२४-६) मे आदिके तीन विद्वानोके मतोका खण्डन करके वसुमित्रके अवस्था परिणामको स्वीकार किया है।

### वैभाषिक

वैभाषिक लोग अभिधर्मकी टीका विभाषाको सबसे अधिक महत्व देनेके कारण वैभाषिक कहे जाते हैं। ये लोग भूत, भविष्य और वर्तमानको अस्तित्व रूपसे मानते हैं। इनके मतमे ज्ञान और ज्ञेय दोनो वास्तविक है। वैभाषिक लोग प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाह्य पदार्थोका अस्तित्व मानते हैं। “ इनके मतमे प्रत्येक पदार्थ उत्पत्ति, स्थिति, जरा और मरण इन चार क्षणो तक अवस्थित रहता है। पुद्गलको (आत्मा) मे भी ये गुण रहते हैं। ज्ञान निराकार होता है, और यह पदार्थके साथ एक ही सामग्रीसे उत्पन्न होता है। वैभाषिक लोग आर्यसमितीय नामसे भी कहे जाते हैं। ”

वैभाषिक (सर्वास्तित्वादी) लोगोका साहित्य आजकल चीनी भाषामे उपलब्ध है। यह मुख्य साहित्य निम्न प्रकारसे है—१ काल्यायनीपुत्रका ज्ञानप्रस्थानशास्त्र। इसे महाविभाषा भी कहते हैं। २ सारीपुत्रका धर्मस्कंध। ३ पूर्णका धातुकाय। ४ मौद्गलायनका प्रज्ञप्तिशास्त्र। ५ देवक्षेमका विज्ञानकाय। ३ सारीपुत्रका संगीतिपर्याय और वसुमित्रका प्रकरणपाद। इसके अतिरिक्त ईसवी सन् ४२०-५०० मे वसुबंधुने अभिधर्मकोश (वैभाषिककारिका) ग्रंथ लिखा और इस ग्रंथपर स्वयं ही अभिधर्मकोशभाष्य रचा। इसमे सौत्रातिकोके सिद्धांतोका खंडन किया गया है। आगे चलकर सौत्रातिक विद्वान यगोमित्रने इस ग्रंथपर अभिधर्मकोशव्याख्या नामकी टीका लिखी। इसके अलावा वैभाषिक विद्वान संघमदने समयप्रदीप और न्यायानुसार (इनका चीनीमे भाषांतर है) नामक

१ धर्मोऽव्यसु वर्तमानोऽवस्थामवस्था प्राप्यान्व्योऽथो निर्दिश्यतेऽवस्थान्तरतो, न द्रव्यत, द्रव्यस्य त्रिष्वपि कालेष्वभिन्नत्वात्। तत्त्वसंग्रहपत्रिका।

२ देखो प्रो. शेर्वाट्स्कीका The Central Conception of Buddhism परिशिष्ट १ पृ ७६-९१।

३ देखो गुणरत्नकी षड्वर्धनसमुच्चय टीका पृ. ४६, ४७। सर्वास्तित्वादके सिद्धांतोके विरोध जाननेके लिये यामाकामी सोगेनका Systems of Buddhist Thought देखना चाहिये।

ग्रन्थ लिखे । धर्मत्राता, घोष, वसुमित्र, आदिने भी वैभाषिक सम्प्रदायके अनेक ग्रन्थ लिखे हैं । प्रसिद्ध तार्किक दिङ्नाग (लगभग) ने भी प्रमाणसमुच्चय, न्यायप्रवेश, हेतुचक्रहर, प्रमाण-समुच्चयवृत्ति, आलम्बनपरीक्षा, त्रिकालपरीक्षा आदि न्याय ग्रन्थोंकी रचना की है ।

सौत्रातिक और वैभाषिक दोनों सम्प्रदायोंका परस्पर घनिष्ठ संबंध रहा है । इसीलिधे वैदिक ग्रन्थकार इन दोनों सम्प्रदायोंके भिन्न भिन्न सिद्धांतोंमें कोई भेद न समझकर सौत्रान्तिक और वैभाषिकोंका सर्वास्तिवादीके नामसे उल्लेख करते हैं । परन्तु सौत्रातिक लोगोंने कभी अपने आपको सर्वास्तिवादी नहीं कहा । कारण कि सर्वास्तिवादी और सौत्रातिक दोनोंके ग्रंथ अलग अलग थे<sup>१</sup> । सौत्रान्तिक और वैभाषिक (सर्वास्तिवादी) दोनों बाह्य पदार्थोंके अस्तित्वको मानते हैं । ये लोग अठारह धातुओंको स्वीकार करते हैं । इन संप्रदायोंकी रुचि विशेष रूपसे क्षणिकवाद, प्रत्यक्ष और अनुमानकी परिभाषा, पदार्थोंका अर्थक्रियाकारित्व, अपोहवाद, अवयववाद, विशेषवाद आदि विषयोंको प्रतिपादन करनेकी ओर अधिक रही है । ये लोग न्याय-त्रैशेषिक, साह्य आदि वैदिक दर्शनकारोंके सिद्धांतोंका खण्डन करते थे । वसुन्धु, यशोमित्र, धर्मकीर्ति (लगभग ६३५ ई. स.), विनीतदेव, शान्तभद्र, धर्मोत्तर (८४१ ई. स.), रत्नकीर्ति, पंडित अशोक, रत्नाकर शास्त्रि आदि विद्वान् इन सम्प्रदायोंके उल्लेखनीय विद्वान् हैं ।

### सौत्रान्तिक-वैभाषिकोंके सिद्धांत

१ प्रमाण और प्रमाणका फल भिन्न नहीं है—जिस समय किसी प्रमाणके द्वारा पदार्थका ज्ञान होनेपर उस पदार्थ संबंधी अज्ञानकी निवृत्ति होती है, उस समय उस पदार्थके प्रति हेय अथवा उपादेयकी बुद्धि होती है । इसी बुद्धिका होना प्रमाणका फल (प्रमिति) कहा जाता है । नैयायिक, मीमांसक और साह्य लोगोंकी मान्यता है, कि जिस प्रकार काटनेकी क्रियाके बिना कुठारको करण नहीं कहा जा सकता, उसी तरह प्रमिति क्रियाके बिना प्रमाणको करण नहीं कह सकते । अतएव जिस प्रकार कुठारसे वृक्षको काटनेपर वृक्षके दो टुकड़े हो जाना रूप फल कुठारसे भिन्न है, उसी तरह इन्द्रिय और पदार्थोंका ज्ञान होनेसे जो पदार्थोंका ज्ञान होना रूप फल होता है, उसे भी प्रमाणसे सर्वथा भिन्न मानना चाहिये । प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाण साधकतम होनेसे करण हैं, और पदार्थोंका हेय-उपादेय रूप ज्ञान होना साह्य होनेसे क्रिया रूप है, अतएव प्रमाणका फल प्रमाणसे सर्वथा भिन्न है । बौद्ध लोग इस सिद्धांतका खंडन करते हैं । उनका कथन है, कि प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणका स्वरूप पदार्थोंका जानना है, अतएव पदार्थोंको जाननेके

१ सर्वदर्शनसंग्रहकार आदि विद्वानोंके अनुसार वैभाषिक लोग पदार्थोंका ज्ञान प्रत्यक्षसे और सौत्रातिक लोग पदार्थोंका ज्ञान अनुमानसे मानते हैं ।

२ देखो यामाकामी सोगेन (Yamakami Sogen) का Systems of Buddhistic Thought अ. ३ ।

सिवाय प्रमाणका कोई दूसरा फल नहीं कहा जा सकता, इस लिये प्रमाण और प्रमाणके फलको सर्वथा अभिन्न मानना चाहिये। जिस समय ज्ञान पदार्थको जानता है, उस समय ज्ञान पदार्थको आकारका होता है। यही ज्ञानकी प्रमाणता है। तथा ज्ञान पदार्थको आकारका होकर पदार्थको जानता है, यह ज्ञानका फल है। अतएव एक ही ज्ञानको प्रमाण और प्रमाणका फल स्वीकार करना चाहिये। व्यवहारमे भी देखा जाता है, कि जो आत्मा प्रमाणसे पदार्थका ज्ञान करती है, उसे ही फल मिलता है। इस लिये प्रमाण और प्रमाणका फल सर्वथा अभिन्न है।

२ क्षणिकवाद—बौद्ध लोग प्रत्येक पदार्थको क्षणिक स्वीकार करते हैं। उनका मत है, कि संसारमे कोई भी वस्तु नित्य नहीं है। प्रत्येक वस्तु अपने उत्पन्न होनेके दूसरे क्षणमें ही नष्ट हो जाती है, क्योंकि नष्ट होना पदार्थों का स्वभाव है। यदि पदार्थोंका स्वभाव नष्ट होना न माना जाय, तो घड़े और लाठीका सघर्ष होनेपर भी घड़ेका नाश नहीं होना चाहिये। हमे पदार्थ नित्य दिखाई पड़ते हैं, परन्तु यह हमारा भ्रम मात्र है। वास्तवमे प्रत्येक वस्तु प्रत्येक क्षणमे नाश हो रही है। जिस प्रकार दीपककी ज्योतिके प्रतिक्षण बदलते रहनेपर भी समान आकारकी ज्ञान-परम्परासे 'यह वही दीपक है' इस प्रकारका ज्ञान होता है। उसी प्रकार प्रत्येक वस्तुके क्षण क्षणमे नष्ट होनेपर भी पूर्व और उत्तर क्षणोमे सद्गता होनेके कारण वस्तुका प्रत्यभिज्ञान होता है। यदि वस्तुको नित्य माना जाय, तो कूटस्थ नित्य वस्तुमे अर्थक्रिया नहीं हो सकती, और वस्तुमे अर्थक्रिया न होनेसे उसे सत् भी नहीं कहा जा सकता। दसवी शताब्दिके बौद्ध विद्वान रत्नकार्त्तिने क्षणिकवादकी सिद्धिके लिये 'क्षणमग सिद्धि' नामक स्वतंत्र ग्रंथ लिखा है। इसी ग्रंथमे रत्नकार्त्तिने शंकर, त्रिलोचन, न्यायभूषण, वाचस्पति आदि विद्वानोके मतका खण्डन करते हुए अन्वयव्याप्ति और व्यतिरेकव्याप्तिसे क्षणमंगवादकी सिद्धि की है। शान्तरक्षित आचार्यने तत्त्वसंग्रहमे स्थिरभावपरीक्षा नामक प्रकरणमे भी नित्यवादकी मीमांसा करते हुए क्षणिकवादको सिद्ध किया है। इसके अतिरिक्त जैन और वैदिके ग्रंथोंमे भी क्षणिकवादकी प्रतिपादन मिलता है।

३ अवयववाद—नैयायिक लोग अवयवोको अवयवोसे भिन्न मानकर उन दोनोका संबंध समवायसे स्वीकार करते हैं। परन्तु बौद्धोका कहना है, कि अवयवोको छोड़कर

१ जैन लोग भी पर्यायार्थिक नयकी अपेक्षा क्षणिकवाद स्वीकार करते हैं—स्याद्वादिनामपि हि प्रतिक्षणं नवनवपर्यायपरपरोत्पत्तिरभिमतैव। तथा च क्षणिकत्वम्। पीछे पृ २५१।

२ देखो पीछे पृ २९९।

३ इस प्रथका प. हरप्रसाद शास्त्रीने विद्विज्योषिका इन्डिका कलकत्तामें सम्पादन किया है।

४ देखो षड्दर्शनसमुच्चय गुणरत्नकी टीका पृ २९, ३०, ४०, चन्द्रप्रभसूरि—प्रमेयरत्नकोप पृ ३०।

५ न्यायमञ्जरी, न्यायवातिकरतारपर्वटीका आदि।

६ बौद्धोके क्षणिकवादकी प्राप्तके आधुनिक दार्शनिक बर्गसन ( Bergson ) के क्षणिकवादके साथ तुलना की जा सकती है।

अवयवी कोई भिन्न वस्तु नहीं है । अन्वये कारण अवयव ही अवयवी रूप प्रतीत होते हैं । अवयव रूप परमाणु उत्पन्न होते हैं और उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाते हैं, इस लिये अवयवोंको छोड़कर अवयवी पृथक् वस्तु नहीं है । जिस समय परस्पर मिश्रित परमाणु ज्ञानसे जाने जाते हैं, उस समय ये परमाणु विस्तृत प्रदेशमें रहनेके कारण स्थूल कहे जाते हैं । इस लिये परमाणुओंका छोड़कर अवयवीको भिन्न नहीं मानना चाहिये । पं. अशोकने अवयववादकी पृष्टिके लिये ' अवयविनिराकरण ' नामक ग्रन्थ लिखा है ।

४ विज्ञेयवाद—नैयायिक लोग सामान्यको एक, नित्य और व्याप्य मानते हैं । बौद्धोंका मत है, कि विशेषको छोड़कर सामान्य कोई भिन्न वस्तु नहीं है । सम्पूर्ण क्षणिक पदार्थोंका ज्ञान उनके असाधारण रूपसे ही होता है, इस लिये सम्पूर्ण पदार्थ स्वलक्षण हैं, अर्थात् पदार्थोंका सामान्य रूपसे ज्ञान नहीं होता । जिस समय हम पाच उंगलियोंका ज्ञान करते हैं, उस समय पाच उंगलियों रूप विशेषको छोड़कर अंगुलित्व कोई भिन्न जाति नहीं मान्य होती । इसी प्रकार गौको जानते समय गौके वर्ण, आकार आदि विशेष ज्ञानको छोड़कर गोत्व सामान्यका भिन्न ज्ञान नहीं होता, अतएव विशेषको छोड़कर सामान्यको भिन्न वस्तु नहीं मानना चाहिये । क्योंकि विज्ञेयमे ही वस्तुका अर्थक्रियाकारित्व लक्षण ठीक ठीक धैदता है । वेदान्तियोंके मतमें भी जातिका प्रत्यक्ष अथवा अनुमानसे ज्ञान नहीं माना गया, अतएव सामान्य भिन्न पदार्थ नहीं है ।

५ अपोहवाद—जिससे दूसरेकी व्यावृत्ति की जाय, उसे अपोह कहते हैं ( अन्योऽपेक्षते व्यावृत्तयेनेन ) । बौद्ध लोग अत्यन्त व्यावृत्त परस्पर विलक्षण स्वलक्षणोंमें अनुवृत्ति प्रत्यय करनेवाले सामान्यको नहीं मानते, यह ऊपर कहा गया है । बौद्धोंका मान्यता है, कि जिस समय हमें किसी शब्दका ज्ञान होना है, उस समय उस शब्दसे पदार्थोंका अस्ति और नास्ति दोनों रूपसे ज्ञान होता है । उदाहरण के लिये, जिस समय हमें गो शब्दका ज्ञान होता है, उस समय एक साथ ही गौके अस्तित्व और गौके अतिरिक्त अन्य पदार्थोंके नास्तित्व रूपका ज्ञान होता है । इस लिये बौद्धोंके मतमें अतद्व्यावृत्ति ( अपोह ) ही शब्दार्थ माना जाता है ।

१ परनाम्ब एव पररूपदेहापरिहारेणोत्पन्ना परस्परमहिता अवभासमाना वैदायितानवन्तो ज्ञाने, विननदेशम्बन्ध स्थूलम्बन् । पठित अशोक—अवयविनिराकरण पृ. ३९ ।

२ प्रत्यक्षभावि घन्मत्तु न पंचसंगुल्लेषु स्थित सामान्य प्रतिभासते न च विस्मयान्तरपुद्गी तथा । ता एव स्पष्टमूर्तयोऽत्र हि विभासने न जानन्त । सादृश्यभ्रममारणौ पुनर्निर्मात्रैकोपलम्बवन्तौ ॥

५ अशोक—सामान्यदृग्गन्धिस् प्रदर्शिता पृ. १०० ।

पंडित अशोकने अपोहवादके ऊपर ' अपोहसिद्धि ' नामक स्वतंत्र ग्रंथ लिखा है । मीमांसा श्लोकवार्तिकमे भी अपोहवादपर एक अलग अध्याय है ।

### शून्यवाद

शून्यवादको माध्यमिकवाद अथवा नैरात्म्यवाद भी कहते हैं । माध्यमिक लोगोंका कथन है, कि पदार्थोंका न निरोध होता है, न उत्पाद होता है, न पदार्थोंका उच्छेद होता है, न पदार्थ नित्य हैं, न पदार्थोंमें अनेकता है, न एकता है, और न पदार्थोंमें गमन होता है, और न आगमन होता है । अतएव सम्पूर्ण धर्म मायाके समान होनेसे निस्वभाव है । जो जिसका स्वभाव होता है, वह उससे कभी पृथक् नहीं होता, और वह किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखता । परन्तु हम जितने पदार्थ देखते हैं, वे सब अपनी अपनी हेतुप्रत्यय-सामग्रीसे उत्पन्न होते हैं, और अपनी योग्य सामग्रीके अभावमे नहीं होते । इस लिये जो लोग स्वभावसे पदार्थोंको भाव रूप मानते हैं, वे लोग अहेतु-प्रत्ययसे पदार्थोंकी उत्पत्ति स्वीकार करना चाहते हैं । अतएव सम्पूर्ण पदार्थ परस्पर सापेक्ष हैं, कोई भी पदार्थ सर्वथा निरपेक्ष दृष्टिगोचर नहीं होता । अतएव हम पदार्थोंका स्वभावकी अपेक्षा उत्पन्न होना नहीं मान सकते । पदार्थ स्वभावसे भाव रूप नहीं है, इस लिये वे परभावकी अपेक्षा भी उत्पन्न नहीं होते, अन्यथा सूर्यसे भी अन्धकारकी उत्पत्ति माननी चाहिये । पदार्थ स्वभाव और परभावकी अपेक्षा उत्पन्न नहीं होते, इस लिये स्वभाव और परभाव दोनों ( उभय रूप ) से

१ अनिरुद्धमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वत ।

अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥ माध्यमिकवृत्ति प्रत्ययपरीक्षा ।

२ हेतुप्रत्यय अपेक्ष्य वस्तुन स्वभावता न इतरया ।

३ य प्रत्ययैर्जायति स ह्यज्ञातो

न तस्य उत्पादु सभावतोऽस्ति ।

य प्रत्ययाधीनु स शून्य उच्यो ।

य शून्यता जानति सोऽप्रमत्तः ॥ बोधिचर्यावतार पंजिका पृ ३५५ ।

जैन दर्शनमें वस्तुको स्वभावसे अशून्य और परभावसे शून्य माना गया है—सर्वस्य वस्तुन स्वरूपादिना अशून्यत्वात्पररूपादिना शून्यत्वात् । अमृतचन्द्र-पंचास्तिकाय १४ टीका । परन्तु यह ध्यान देने योग्य है, कि पंचाध्यायीकारने वस्तुको सर्वविकल्पातीत कहकर द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षासे स्वभावसे भी अस्ति रूप और परभावसे भी नास्ति रूप नहीं माना है—

द्रव्यार्थिकनयपक्षादस्ति न तत्त्वं स्वरूपतोऽपि ततः ।

न च नास्ति परस्वरूपात् सर्वविकल्पातिग यतो वस्तु ॥ पंचाध्यायी १-७५८ ।

सिद्धसेन दिवाकर भगवानको शून्यवादो कहकर स्तुति करते हैं—

त्वमेव परमास्तिक परमशून्यवादी भवान् ।

त्वमुज्ज्वलविनिर्णयोऽप्यवचनीयवादः पुनः ॥

परस्परविरुद्धतत्त्वसमयश्च सुस्लिष्टवाक् ।

त्वमेव भगवन्नकप्यसु ( सु ) नयो यथा कस्तथा ॥ द्वा द्वार्त्तिका ३-२१ ।

भी उनकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । तथा भाव, अभाव और भावामावसे पदार्थोंका उत्पत्ति न होनेसे अनुभव रूपसे भी पदार्थ उत्पन्न नहीं हो सकते । अतएव जिस प्रकार असत् माया-गज सत् रूपसे प्रतीत होता है, जिस प्रकार अपरमार्थिक माया परमार्थ रूपसे माध्य होती है, उसी तरह सम्पूर्ण अतात्विक धर्म अविद्याके कारण तत्व रूपसे दृष्टि गोचर होते हैं । वास्तवमे न पदार्थ उत्पन्न होते है, न नष्ट होते हैं, न कहीं लाभ है, न हानि है, न सत्कार है, न पराभव है, न सुख है, न दुःख है, न प्रिय है, न अप्रिय है, न कहीं तृष्णा है, न कोई जीव लोक है, न कोई मरनेवाला है, न कोई उत्पन्न होगा, न हुआ है, न कोई किसीका बन्धु है और न कोई मित्र है । जो पदार्थ हमे भाव अथवा अभाव रूप प्रतीत होते हैं, वे केवल संवृति अथवा लोक सत्यकी दृष्टिसे ही प्रतीत होते है । परमार्थ सत्यकी अपेक्षासे एक निर्वाण ही सत्य है, और बाकी सम्पूर्ण संस्कार असत्य है । यह परमार्थ सत्य बुद्धिके अगोचर है, सम्पूर्ण विकल्पोसे रहित है, अनभिलाष्य है, अनक्षर है, और अभिवेय-अभिधानसे रहित है । यद्यपि इस परमार्थ धर्मका उपदेश नहीं हो सकता, परन्तु जिस प्रकार किसी म्ळेच्छको कोई वात समझानेके लिए म्ळेच्छकी ही भाषाका उपयोग करना पड़ता है, उसी प्रकार सत्कारके प्राणियोंको निर्वाणका मार्ग प्रदर्शन करनेके लिये संवृति सत्यका उपयोग करना पड़ता है, क्योंकि संवृति सत्यका विना अवलम्बन लिये परमार्थका उपदेश नहीं किया जा सकता । इस लिये सम्पूर्ण धर्मोंको निस्वभाव—शून्य ही मानना चाहिये । क्योंकि शून्यतासे ही पदार्थोंका होना संभव है ।

**शंका**—यदि सम्पूर्ण पदार्थ शून्य है, और न किसी पदार्थका उत्पाद होता है और न निरोध होता है, तो फिर चार आर्यसत्त्योंको, अच्छे और बुरे कर्मके फलको, बोधिसत्त्वकी प्रवृत्तिको और स्वयं बुद्धको भी शून्य और मायाके समान मिथ्या मानना चाहिये । समाधान-बुद्धका उपदेश परमार्थ और संवृति इन दो सत्त्वोंके आधारसे ही होता है । जो इन दोनों

१ न सभासन्न सदसन्न चाप्यनुभवयात्मक । बोधि. पत्रिका पृ २५९ ।

२ एव शून्येषु धर्मेषु किं लब्धे किं हृत भवेत् ।

सत्कृत परिभूतो वा केन कः समविष्यति ।

कुतः सुख वा दुःख वा किं प्रियम् वा किमप्रियम् ।

वा तृष्णा कुत्र सा तृष्णा सूयभाषा स्वभावतः ॥

विचारे जीवलोक कः को नामात्र भविष्यति ।

को भविष्यति को मृत को बन्धु कस्य कः सुहृत् ॥ बोधिवर्षावतार ९-१५३, ३, ४ ।

३ तस्मात् सकलविकल्पाभिलाषिकल्लवादनारीपितमसाहृतमनाभिलाष्यं परमार्थतत्त्व कथमिव प्रतिपाद-  
यितुं शक्यते । तथापि भावनश्रोतृजनानुग्रहार्थं ( परिकल्पमुपादाय ) सत्त्व्या निदर्शनोपदर्शनेन  
किंचिदभिधीयते । बोधिवर्षावतार पत्रिका पृ ३६३ ।

४ सर्वं चाशुच्यते तस्य शून्यता यस्य शुच्यते ।

सर्वं न शुच्यते यस्य शून्यता यस्य न शुच्यते ॥ माध्यमिक का. २४-१४ ।

सत्योके भेदको नहीं समझता, वह बुद्धके उपदेशोके ग्रहण करनेका अधिकारी नहीं है। बौद्ध दर्शनमे बाह्य और आध्यात्मिक भावोका प्रतिपादन इन्हीं दो सत्योके आधारसे किया गया है<sup>१</sup>। साधारण लोग विपर्यासके कारण संवृति सत्यसे स्कंध, धातु, आयतन आदिको तत्त्व रूपसे देखते हैं। परन्तु सम्यग्दर्शनके होनेपर तत्वज्ञ आर्य लोगोको स्कंध आदि निस्त्वभाव प्रतीत होने लगते है। इस लिये 'क्या अनन्त है, क्या अन्त है, क्या अन्त-अनन्त (उभय) है, क्या अनुभय (न अन्त और न अनन्त) है, क्या अमिन्न है, क्या मिन्न है, क्या शाश्वत है, क्या अनित्य है, क्या नित्य-अनित्य है, और क्या अनुभय (न नित्य और न अनित्य) है'<sup>२</sup> ये प्रश्न बुद्धिमानोके मनमे नहीं उठते। स्वयं निर्वाण भी भाव रूप है, या अभाव रूप, यह हम नहीं जान सकते। क्योंकि निर्वाण न उत्पन्न होता है, न निरुद्ध होता है, न वह नित्य है, और न अनित्य है। निर्वाणमें न कुछ नष्ट होता है, और न कुछ उत्पन्न होता है<sup>३</sup>। जो निर्वाण है, वही संसार है और जो संसार है, वही निर्वाण है<sup>४</sup>। इस लिये भाव, अभाव, उभय, अनुभय इन चार कोटियोसे रहित प्रपंचोशम रूप निर्वाणको ही माध्यमिकोने परमार्थ तत्व माना है। यद्यपि सर्व धर्मोके निस्त्वभाव होनेसे परमार्थ सत्य अनक्षर है, इसलिये तूष्णीभावको ही आपोने परमार्थ सत्य कहा<sup>५</sup> है, परन्तु फिर भी व्यवहार सत्य परमार्थ सत्यका उपायभूत है<sup>६</sup>। जिस तरह संस्कृत धर्मोसे असंस्कृत निर्वाणकी प्राप्ति होती है, उसी तरह संवृति सत्यसे परमार्थ सत्यकी उपलब्धि होती है। वास्तवमे न प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोको प्रमाण कहा जा सकता है, और न वास्तवमे पदार्थोको क्षणिक ही कह सकते हैं। किन्तु जिस तरह कोई पुरुष अपवित्र स्त्रीके शरीरमे पवित्र भावना रखता है, उसी तरह मूर्ख पुरुष माया रूप भावोमे क्षणिक, अक्षणिक आदि धर्मोका प्रतिपादन करते हैं<sup>७</sup>। और तो क्या परमार्थ सत्यसे

१ द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धाना धर्मदेशना ।

लोकसंवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥ माध्यमिक का. १४-८ ।

२ माध्यमिक कारिका निर्वाणपरीक्षा ।

३ अप्रहीणामसांभ्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वत ।

अनिरुद्धमनुत्पन्नमेतन्निर्वाणमित्यते ॥ माध्यमिक का. निर्वाणपरीक्षा

४ निर्वाणस्य च या कोटिः कोटिः ससरणस्य च

न तयोरन्तरं किंचित् सुसूक्ष्ममपि विद्यते ॥ माध्यमिक का. निर्वाणपरीक्षा ।

५ परमार्थो हि आर्याणा तूष्णीभाव । चन्द्रकीर्ति-माध्यमिकश्रुति ।

६ उपायभूत व्यवहारसत्यं उपयभूतं परमार्थसत्यं ।

तयोर्विभागोऽवगतो न येन मिथ्याविकल्पः स कुमार्गजातः ॥

चन्द्रकीर्ति-माध्यमकावतार ७-८० ।

७ अशुच्यादिषु शुच्यादिप्रसिद्धिरिव सा मृषा ॥

लोकावतारणार्थं च भावा नायेन वैशिता ।

तत्त्वतः क्षणिका नैते सद्गत्या चेद् विरुध्यते ॥ बोधिवर्यावतार ९-६, ७ ।

बुद्ध और उसकी देशना भी श्रुतार्थ्याके समान है । इस लिये धर्मोंके निस्त्वभाव होनेपर भी प्राणियोंके प्रज्ञातिके लिये ही बुद्धने इनका उपदेश किया है ।

**श्रुंका**—शून्यवादियोंके मतमें सम्पूर्ण भाव शून्य है, इस लिये शून्यताको भी शून्य मानना चाहिये । **समाधान**—वास्तवमें सम्पूर्ण पदार्थोंके निस्त्वभावत्वके साक्षात्कार करनेके लिये ही बुद्धने शून्यताका उपदेश किया है । शून्यता भाव, अभाव, आदि चार कोटियोंसे रहित है, इस लिये शून्यताको अभावं ( शून्य ) रूप नहीं कह सकते । हमारे मतमें भव-वासनाका नाश करनेके लिये ही शून्यताका उपदेश है, इस लिये शून्यतामें भी शून्यता बुद्धि रखनेसे नैरात्म्यवादका साक्षात् अनुभव नहीं हो सकता । अतएव हमे भाव-अभिनिवेशकी तरह शून्यतामें भी अभिनिवेश नहीं रखना चाहिये । अन्यथा भाव-अभिनिवेश और शून्यता-अभिनिवेश दोनोंमें कोई अन्तर न रहेगा । जिस समय भाव, अभाव, श्रुद्धि, अश्रुद्धि रूप प्रपंच वृत्ति नहीं रहती, उस समय ईधन रहित अग्निकी तरह सत् और असत्के आलम्बनसे रहित बुद्धि सम्पूर्ण विकल्पोंके उपशम होनेसे शांत हो जाती है ।

माध्यमिकवादके प्रधान आचार्य नागार्जुन ( १०० ई. स. ) माने जाते हैं । नागार्जुनने शून्यवादके स्थापन करनेके लिये चारसौ कारिकाओंमें माध्यमिककारिका नाम ग्रंथ लिखा है । इस ग्रंथके ऊपर नागार्जुनने अकुतोभया नामकी टीका भी लिखी है । इसका अनुवाद तिब्बती भाषामें मिलता है । माध्यमिककारिकाके ऊपर बुद्धपालित और भावविवेकने भी टीकाये लिखी हैं, जो कि तिब्बती भाषामें उपलब्ध है । बुद्धपालित शून्यवादके अन्तर्गत प्रासंगिक सम्प्रदायके जन्मदाता कहे जाते हैं । बुद्धपालित शून्यवादके सिद्धांतोंको स्थापित करके अन्य मतवालोंका खण्डन करके नागार्जुनके सिद्धांतोंकी रक्षा करना चाहते थे । भावविवेक शून्यवादके दूसरे सम्प्रदाय स्वातंत्रिक मतके प्रतिष्ठाता कहे जाते हैं । ये आचार्य स्वतंत्र तर्कोंसे शून्यवादकी सिद्धि करते थे । माध्यमिककारिकाके ऊपर चन्द्रकीर्तिने ( ५५० ई. स. ) प्रसन्नपदा नामकी संस्कृतमें

१ शून्य इति न वक्तव्यं व्यस्तं इति वा भवेत् ।

उभय नोभय चेति प्रज्ञत्स्यं तु कथ्यते ॥

माध्यमिक का २२-११ ।

२ शून्यवादियोंके ग्रन्थोंमें शून्यताका अन्तर्द्वयरहितत्व, मध्यमप्रतिपदा, परस्परअपेक्षिता, धर्मधातु आदि शब्दोंसे उल्लेख किया गया है । रशियन विद्वान प्रो शेर्बाट्सकी ( Stecherbatsky ) 'शून्यता' का अनुवाद 'Relativity'—अपेक्षिता शब्दसे करते हैं । उक्त विद्वान् लेखकने यूरोपके हेगेल ( Hegel ), ब्रैडले ( Bradley ) आदि महान् विचारकोंके सिद्धांतोंके साथ 'शून्यवाद' की तुलना की है, और सिद्ध किया है, कि इस सिद्धांतके Nihilism ( सर्वथा अभाव रूप ) नहीं कहा जा सकता । देखो लेखककी Conception of Buddhist Nirvana. पृ. ४९ से आगे ।

३ सर्वसकल्पहानाय शून्यतामृतदेशना ।

यस्य तस्यामपि प्राणस्त्वयासाववसावित ॥

बोधिचर्यावितार पत्रिका पृ. ३५९ ।



टीका लिखी है। यह टीका उपलब्ध है। नागार्जुनने सुहृल्लेख, युक्तिपष्टिका आदि बहुतसे ग्रंथ लिखे हैं। शून्यवादके दूसरे महान् आचार्य आर्यदेव कहे जाते हैं। ये नागार्जुनके शिष्य थे। इन्होंने चतुःशतक, चित्तविशुद्धि प्रकरण आदि अनेक ग्रंथ लिखे हैं।

### विज्ञानवाद

इसे योगाचार भी कहते हैं। विज्ञानवादी लोग भी शून्यवादियोंकी तरह सब धर्मोंको निस्समायें मानते हैं। विज्ञानवादियोंके मतमें विज्ञानको छोड़कर बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है। जिस प्रकार जलता हुआ काष्ठ (अलातचक्र) चक्र रूपसे घूमता हुआ माहूम होता है, अथवा जिस प्रकार तैमिरिक पुरुषको केशमें मच्छरका ज्ञान होता है, उसी तरह कुट्टघटिसे युक्त लोगोंको अनादि-वासनाके कारण पदार्थोंका एकत्व, अन्यत्व, उभयत्व और अनुभयत्व रूप ज्ञान होता है, वास्तवमें समस्त भाव स्वप्न-ज्ञान, माया और गन्धर्व-नगरका तरह असत रूप हैं। इस लिये परमार्थ सत्यसे स्वयं प्रकाशक विज्ञान ही सत्य है। यह सब दृश्यमान जगत विज्ञानका ही परिणाम है, और यह संवृति सत्यसे ही दृष्टिगोचर होता है। विज्ञानवादी लोगोंके मतमें चित्तही हमारी वासनाका मूल कारण है। इस चित्तमें सम्पूर्ण धर्म कार्य रूपसे उपनिबद्ध होते हैं, अथवा यह चित्त सम्पूर्ण धर्मोंमें कारण रूपसे उपनिबद्ध होता है, इस लिये इसे

१ विज्ञानवादियोंके मतमें जो योगकी साधना करके बोधिसत्वकी वसामूमिको प्राप्त करते हैं, उन्हींको बोधिकी प्राप्ति होती है, इस लिये इस सम्प्रदायको योगाचार नामसे कहा जाता है। विद्वानोंका कहना है, कि अरुणके योगाचारभूमिशास्त्र नामक ग्रन्थके ऊपरसे ब्राह्मण लोगोंने विज्ञानवादको योगाचार सझा दी है।

२ त्रिविधस्य स्वभावस्य त्रिविधा निस्त्वभावता।

संधाय सर्वधर्माणं देशिता निस्त्वभावता ॥

बसुवधु-त्रिशिका २६।

तात्त्विक दृष्टिसे विचार किया जाय, तो विज्ञानवाद और शून्यवादमें कोई अन्तर नहीं है। दोनों सम्पूर्ण पदार्थोंको निस्त्वभाव कहते हैं। अन्तर इतना ही है, विज्ञानवादी बाह्य पदार्थोंको मानकर उन्हें केवल विज्ञानका परिणाम कहते हैं, जब कि शून्यवादी बाह्य पदार्थोंको माया रूप मान कर निस्त्वभाव सिद्ध करनेमें सम्पूर्ण शक्ति लगा देते हैं। परन्तु जब उनसे पूछा जाता है, कि यदि आप लोगोंके मतमें बाह्य पदार्थोंकी तरह माया स्वभावको ग्रहण करनेवाली कोई बुद्धि नहीं मानी गई, तो मायाकी उपलब्धि किस प्रकार होती है? यह विज्ञानवादी उत्तर देता है, कि ये सम्पूर्ण पदार्थ चित्तके विकार हैं, जो अनादि वासनाके कारण उत्पन्न होते हैं। देखो दशरुत

(Das Gupta) A History of Indian philosophy पृ १६६, ७ तथा बोधिन्यायवतार पंजिका ९-१५ से आगे।

३ चित्तं केसोपद्रुकं माया स्वप्नगणधर्मैश्च च।

अलातं भृगुतृष्णा च असन्तः ख्याति वै नृणाम् ॥

नित्यानित्यं तथैकत्वभ्रुमय नोभयं तथा।

अनादिदोषसन्धाः बाल्य कल्पति मोहिता ॥ लंकावतार २-१५७, ८।

४ हे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धाना धर्मविधाना।

बाह्योऽर्थं सावृत सत्यं चित्तमेकमसावृतम् ॥

आलयविज्ञान कहते हैं । यह आलयविज्ञान सम्पूर्ण क्लेशोंका वीज है<sup>१</sup> । जिस प्रकार जलका प्रवाह तृण, लकड़ी आदिको बहाकर ले जाता है, उसी तरह यह आलयविज्ञान स्पर्श, मनस्कार आदि धर्मोंको आकर्षित करके अपने प्रवाहसे संसारको उत्पन्न करता है<sup>२</sup> । जिस प्रकार समुद्रमे कछोले उठा करती है, वैसे ही दृश्य पदार्थोंको स्वचित्तसे भिन्न समझनेसे, अनादिका लकी वासनासे, पदार्थोंका दृष्टा और दृश्य रूप समझनेवाली विज्ञान प्रकृतिके स्वभावसे, तथा पदार्थोंका विचित्र अनुभव करनेसे<sup>३</sup> आलयविज्ञानमे प्रवृत्ति विज्ञानकी लहरे उठा करती है । यह आलयविज्ञान उत्पाद, स्थिति और लयसे रहित है, परन्तु यह क्षणिक धारा है, कोई नित्य पदार्थ नहीं । जिस समय अविबाके नष्ट होनेसे वासनाका अंकुर नष्ट हो जाता है, उस समय क्षोभोत्पादक प्राण-गाहक भाव भी नहीं रहता । इस दशामे अहंकारसे रहित आलय-विज्ञान भी व्यावृत्त हो जाता है और केवल एक निर्मल चित्त अविशिष्ट रहता है । इसी अवस्थाको अर्हत् अवस्थाके नामसे कहा गया है, और यहा योगी लोगोका चित्त अद्वयलक्षण विज्ञप्तिमात्रमे ही स्थित हो जाता है । इस दशाको विज्ञानवादियोंके शास्त्रोंमें तथता, शून्यता, तथागतगर्भ आदि अनेक नामोंसे कह कर उसका नित्य, ध्रुव, शिव और शाश्वत रूपसे वर्णन किया गया है ।

**शंका**—यदि सम्पूर्ण धर्म केवल विज्ञप्तिमात्र हैं, तो चक्षु, श्रोत्र आदि इन्द्रिय रूप आदिको कैसे जानती है । **समाधान**—जब तक योगी लोग अद्वयलक्षण विज्ञप्तिमात्रताका

१ सर्वसाङ्गेशिकधर्मबीजस्थानत्वात् आलय । आलय स्थानमिति पर्यायौ । अथवा लीयन्ते उपनिबन्धतेऽस्मिन् सर्वधर्माः कार्यभावेन । तद्गलीयते उपनिबन्धते कारणभावेन सर्वधर्मेषु इत्यालय । विजानाति विज्ञान । त्रिशिका २ स्थिरमति भाष्य पृ १८ ।

२ यथा हि औष. तृणकाष्ठगोमयादीनामर्षयन् गच्छति एव आलयविज्ञानमपि पुण्यापुण्यानेज्य-कर्मवासनासुगत स्वशमनास्कारादीनामर्षयत् स्रोतसा ससारमन्युपरत प्रवर्तत इति । त्रिशिका ४ स्थिरमति भाष्य पृ २२ ।

३ स्वचित्तदृश्यप्रवृत्तानवबोध, अनादिकालप्रपंचदौष्ट्यरूपवासनाभिनिवेश, विज्ञानप्रकृतित्वभाव और विचित्ररूपलक्षणकौतूहल ।

४ उत्पादस्थितिभगवर्षम् ।

५ तस्या हि अवस्थाया आलयविज्ञानाश्रितदौष्ट्यनिरवशेषप्रहाणादालयविज्ञानं व्यावृत्तं भवति । सैव चार्हदवस्था । त्रिशिका ४ भाष्य ।

६ असंगने इसका वर्णन निम्न प्रकारसे किया है—

न सन्न चासन्न तथा न चान्यथा

न जायते ज्येति न चावहीयते ।

न वर्धते नापि विशुद्ध्यते पुनः

विशुद्ध्यते तत्परमार्थलक्षणम् ॥

महायानसूत्रालकार ।

लिये होती है। अतएव आत्मा सर्वप्रिय है। इस लिये आत्माका दर्शन, श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना चाहिये, क्योंकि आत्माके दर्शन, श्रवण, आदिसे समस्त ब्रह्माण्डका ज्ञान होता है। (२) नैयायिक-वैशेषिकोकी मान्यता है, कि आत्मा नित्य और सर्वव्यापी है। इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख, और ज्ञान ये आत्माके जाननेके लिंग हैं। आत्मा शरीरसे भिन्न होकर कर्मोका कर्ता और भोक्ता है। आत्माको चेतनाके संबन्धसे चेतन कहा जाता है। (३) मीमांसकोके मतमें आत्मा चैतन्य रूप है। आत्माके सुख, दुःखके संबन्धसे आत्मामे परिवर्तन होना कहा जाता है, वास्तवमें नित्य आत्मामे परिवर्तन नहीं होता। (४) सांख्य लोकोका मत है, कि आत्मा नित्य, व्यापक निर्गुण और स्वयं चैतन्य रूप है। बुद्धि और चैतन्य परस्पर भिन्न हैं। अतएव बुद्धिके संबन्धसे आत्माको चेतन नहीं कह सकते। आत्मा निष्क्रिय है, इस लिये इसे कर्ता और भोक्ता भी नहीं कह सकते। प्रकृति ही करने और भोगने वाली है। प्रकृति और आत्माका संबन्ध होनेसे संसारका आरंभ होता है। (५) जैन लोकोका कथन है, कि यदि आत्माको सर्वव्यापी और सर्वथा अमूर्त मानकर निरवयव माना जाय, तो निरंश परमाणुकी तरह आत्माका मूर्त शरीरसे संबन्ध तथा आत्मामें ध्यान, ध्येय आदिका व्यवहार और आत्माको मोक्षकी प्राप्ति नहीं हो सकती, इस लिये आत्मा व्यवहार नयकी अपेक्षा संकोच और विस्तारवाला होकर सावयव है, तथा निश्चय नयसे अमूर्त होनेके कारण लोकव्यापी है।

बौद्ध लोग आत्मवादियोकी उक्त सम्पूर्ण मान्यताओका विरोध करते हैं। उन लोकोका कथन है, कि आत्माको नित्य स्वतंत्र द्रव्य माननेमें दर्शनशास्त्र और नीतिशास्त्र (Ethical) संबंधी (Metaphysical) दोनों तरहकी कठिनाइया आती हैं। यदि आत्माको सर्वथा नित्य स्वीकार किया जाय, तो उसमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन सकती है। “यदि आत्माको कूटस्थ नित्य माने, तो वह अनन्त काल तक एक रस रहनेवाला होगा। भला, सदाके लिये रहनेवाले आत्मापर अनुभवोंका ठप्पा कैसे पड़ सकता है। यदि पड़ सकता है, तो ठप्पा पड़ते ही उसका रूप परिवर्तन हो जायगा। आत्मा कोई जड़ पदार्थ नहीं है जिससे सिर्फ बाह्य अवयवपर ही लच्छन होगा। वह तो चेतन मय है, इस लिये ऐसी अवस्थामें इन्द्रिय जनित ज्ञान उसमें सर्वत्र प्रविष्ट हो जायगा। वह राग, द्वेष, मोह-

१ स होवाच न वा अरे पत्युः कामाय पति प्रियो भवति आत्मनस्तु कामाय पति प्रियो भवति । न वा अरे जायत्यै कामाय जाया प्रिया भवति आत्मनस्तु कामाय जाया प्रिया भवति ।...न वा अरे सर्वस कामाय सर्व प्रियं भवति । आत्मा वा अरे ब्रह्मव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो भैत्रेय्यात्मनो वा दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेद सर्वं विदितम् । बृहदारण्यक उ. २-४-५

२ आत्मवादीयोके पूर्वपक्ष और उसके खडनके लिये देखो बोधिवर्चनावतार परिच्छेद १ पृ. ४५१ से आगे, तत्त्वसंग्रह पृ. ७९-१३० आत्मपरीक्षा नामका प्रकरण ।

आत्मा प्रकाशरोमेसे किसी एक रूपवाला हो जायगा । तब फिर वह वही आत्मा नहीं हो सकता, जो ठप्पा लगनेसे पहले था । अतएव वह एक-रस भी नहीं हो सकता । फिर आत्मा नित्य है कैसे ? यदि थोड़ी देरके लिये मान भी लें कि ठप्पा लगता है, तो वह अपौरुषेय संस्कार भी नित्य आत्मामें लगकर अविचल हो जायगा । तब फिर शुद्धि या मुक्तिकी आशा कैसे की जा सकती है । .... जो लोग पुनर्जन्म भी मानते हैं, और साथ साथ आत्माको नित्य भी, उनकी ये दोनों बातें परस्पर विरोधी हैं । जब वह नित्य है, तो कूटस्थ भी है, अर्थात् सदा एक-रस रहेगा; फिर ऐसी एक-रस वस्तुको यदि परिशुद्ध मानते हैं, तो वह जन्म मरणके फेरमें कैसे पड़ सकती है । यदि अशुद्ध है, तो स्वभावतः अशुद्ध होनेसे, उसकी मुक्ति कैसे हो सकती है । नित्य कूटस्थ होनेपर संस्कारकी छौप उसपर नहीं पड़ सकती, यह हम पहले कहा चुके हैं । यदि छापके लिये मनको मानते हैं, तो आत्मा माननेकी ज़रूरत ही क्या रह जाती है ? नित्य आत्माको माननेमें यह दर्शनशास्त्र संवधी कठिनाई है । आत्माके माननेमें दूसरी कठिनाई यह आती है, कि प्रिय वस्तुको लेकर ही सम्पूर्ण दुःख उत्पन्न होते हैं, इस लिये जिस समय मनुष्यको अपनी आत्मा सर्वप्रिय हो जाती है, उस समय मनुष्य अपनी आत्माकी सुखसाधन सामग्रियां जुटानेके लिये अहंकारका अधिकाधिक पोषण करने लगता है, फलतः मनुष्यके दुःखकी उत्तरोत्तर वृद्धि होती है । अतएव बौद्ध लोगोंने आत्माको कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं मानकर रूप, वेदना, विज्ञान, संज्ञा और संस्कार इन पांच स्कंधोंके समूहसे उत्पन्न होनेवाली शक्तिको आत्मा अथवा विज्ञान नामसे कहा है । यह विज्ञान प्रति-

१ राहुल साङ्खत्यायन-मज्झिमनिकाय भूमिका पृ १८ ।

२ डु खंडेत्तुरहंकार आत्ममोहात्तु वर्धते ।

ततोऽपि न निवर्त्येच्चैव वर नैरात्म्यभावना ॥ बोधिचर्यावतार ९-७८ ।

साहकारे मनसि च शर्म याति जन्मप्रवचो । नाहंकारदचलति हृदयादात्मदृष्टौ च सत्याम् ।

अन्यः शास्ता जगति भवतो नास्ति नैरात्म्यवादी । नान्यस्त्वस्यापुपशमविधेस्त्वनमतादस्तिमार्गः ॥

तत्त्वसमग्रभूमिका पृ ९०५ ।

गुलना करो-जन्मथोनिर्बतस्तुष्णा ध्रुवा सा चात्मदर्शने । तदभावे च नेव स्याद्दीजामावे इवाङ्कुर ।

न ह्यपश्यन्नहमिति त्तिह्यत्यात्मनि कश्चन । न चात्मनि विना प्रेम्णा सुखहेतुषु धावति ॥

यशोविजय-द्वै, द्वारिभिक्षा २५-४,५ ।

३ नात्मास्ति स्कषमात्रं तु कर्मवलेशाभिषंस्कृतम् ।

अन्तरामवसन्ताला कुक्षिमेति प्रदीपवत् ॥

आत्मेति निलो ध्रुवः स्वरूपतोऽविपरिणामधर्मा कादिचत् पदार्थो नास्ति । कर्मभिः अविद्यादिवलेणैव सस्कारमापन्न पचस्कषमात्रमेव, अन्तरामवसन्तानक्रमेण गर्भं प्रविशति । क्षणे क्षणे उत्पद्यमान विनश्यमान-मपि तद् स्कषपचक खसन्ताननुवृत्ता प्रदीपकलिकावत् एकन्व बोधयति । अभिधर्मकोश ३-१८ टीका ।

क्षण नदीके प्रवाहकी तरह ( नदीस्रोतोविय ) बदलता रहता है । जिस प्रकार दो और ज्योति क्षण क्षणमें बदलते रहने पर भी सदृश परिवर्तनके कारण एक अखंड रूपसे मालूम होती है, अथवा जिस प्रकार नदीमें प्रत्येक क्षण नये नये जलके आते रहनेपर भी नदीके जल-प्रवाहका अविकल रूपसे ज्ञान होता है, उसी तरह बाल, युवा और वृद्ध अवस्थामें विज्ञानमें प्रतिक्षण परिवर्तन होनेपर भी समान परिवर्तन होनेके कारण विज्ञान ( आत्मा ) का एक रूप ज्ञान होता है । बौद्धोंका कहना है, कि इस विज्ञान-प्रवाह ( चित्तसंतति ) के माननेसे काम चल जाता है, अतएव आत्माको अलग स्वतंत्र पदार्थ माननेकी आवश्यकता नहीं ।

### भवसन्तति

बौद्ध लोग आत्माको न मानकर भी भवकी परम्परा किस प्रकार स्वीकार करते हैं, यह मिलिन्दपण्डके निम्न सवादसे मली भांति स्पष्ट होता है—

मिलिन्द—भन्ते नागसेन, दूसरे भवमें क्या उत्पन्न होता है ?

नागसेन—महाराज, दूसरे भवमें नाम और रूप उत्पन्न होता है ।

मिलिन्द—क्या दूसरे भवमें यही नाम और रूप उत्पन्न होता है ?

नागसेन—दूसरे भवमें यही नाम और रूप उत्पन्न नहीं होता । परन्तु लोग इस नाम और रूपसे अच्छे, बुरे कर्म करते हैं, और इस कर्मसे दूसरे भवमें दूसरा नाम और रूप उत्पन्न होता है ।

मिलिन्द—यदि यही नाम-रूप दूसरे भवमें उत्पन्न नहीं होता, तो हमें अपने बुरे कर्मोंका फल नहीं भोगना चाहिये ?

१ अमेरिकाके मानसशास्त्रवेत्ता प्रो. विलियम जेम्स ( William James ) ने भी विज्ञान ( Consciousness ) को विचारोंका प्रवाह मानते हुए नित्य आत्माके स्थानपर चित्त-सन्तति ( Stream of Thought ) को स्वीकार किया है—The unity, the identity, the individuality, and the immateriality that appear in the psychic life are thus accounted for as phenomenal and temporal facts exclusively, and with no need of reference to any more simple or substantial agent than the present Thought or 'section' of the stream.....But the Thought is a perishing and not an immortal or incorruptible thing. Its successors may continuously succeed to it, resemble it, and appropriate it, but they are not it, whereas the soul substance is supposed to be a fixed unchanging thing. The Principles of Psychology अ १० पृ ३४४, ३४५ ।

२ मिलिन्दपण्ड अ. २ पृ. ४६ ।

नागसेन—यदि हमें दूसरे भवमें उत्पन्न न होना हो, तो हमें अपने बुरे कर्मोंका फल न भोगना पड़े, परन्तु हमें दूसरे भवमें उत्पन्न होना है, अतएव हम बुरे कर्मोंसे निवृत्त नहीं हो सकते ।

मिलिन्द—कोई दृष्टत टेकर समझाइये ।

नागसेन—कल्पना करो, कि कोई आदमी किसीके आम चुरा लेता है । आमोंका मालिक चोरको पकड़कर राजाके पास लाता है और राजासे उस चोरको दण्ड देनेकी प्रार्थना करता है । अब, यदि चोर कहने लगे, कि मैंने इस आदमीके आम नहीं चुराये, क्योंकि जो आम इस आमोंके मालिकने वागमे लगाये थे, वे आम दूसरे थे, और जो आम मैंने चुराये हैं, वे दूसरे हैं, इस लिये मैं दण्डका पात्र नहीं हूँ, तो क्या वह चोर सजाका भागी नहीं होगा ?

मिलिन्द—अवश्यही आमोंका चोर दण्डका पात्र है ।

नागसेन—किस कारणसे ?

मिलिन्द—क्योंकि पिछले आम पूर्वके आमोंसे ही प्राप्त हुए हैं ।

नागसेन—ठीक इसी प्रकार इस नाम-रूपसे हम अच्छे, बुरे कर्मोंको करते हैं और व कर्मसे दूसरे भवमें दूसरा नाम और रूप उत्पन्न होता है । अतएव यह नहीं कहा जा ता, कि ' यदि यही नाम दूसरे भवमें उत्पन्न नहीं होता, तो हमने अपने बुरे कर्मोंका फल भोगना चाहिये ' ।

बौद्धोंका कथन है, कि जिस प्रकार एक दीपकसे दूसरे दीपकके जलाये जानेपर पहला दीपक कके रूपमें नहीं बदल जाता, अथवा जिस प्रकार गुरुके शिष्यको विद्या दान करनेपर पाया हुआ श्लोक शिष्यके सीखे हुए श्लोकमें नहीं परिणत होता, उसी प्रकार विना पदार्थके माने विज्ञान-सन्ततिके द्वारा भव-परम्परा चलती है । जिस समय जीवकी उस समय मरनेके समयमें रहनेवाला विज्ञान संस्कारोंकी दृढ़तासे गर्भमें प्रविष्ट हो दूसरे नाम-रूपसे संबद्ध हो जाता है । अतएव एक विज्ञानका मरण और दूसरे विज्ञानका जन्म होता है । जिस प्रकार घनि और प्रतिघ्वनिमें, माँहर और उसकी छापमें, पदार्थ और पदार्थके प्रतिघ्वनिमें कार्य-कारण संबन्ध है, उसी तरह एक विज्ञान और दूसरे विज्ञानमें कार्य-कारण संबन्ध है । विज्ञान कोई नित्य वस्तु नहीं है । इस विज्ञानकी परम्परासे दूसरे भवमें जो मनुष्य उत्पन्न होता है, उस मनुष्यको न पहला ही मनुष्य कह सकते हैं, और न उसे पहले मनुष्यसे भिन्न ही कहा जा सकता है । अतएव जिस प्रकार कपासके बीजको लाल रंगसे रंग देनेसे उस बीजका फल भी लाल रंगका उत्पन्न होता है. उसी तरह तीन संस्कारोंकी छापके कारण अविच्छिन्न संतानसे यह मनुष्य दूसरे भवमें भी अपने किये हुए कर्मोंके फलको भोगता है । इस लिये जिस प्रकार डाकूओंसे हत्या किये जाने हुए मनुष्यके

१ मिलिन्दपण्ड अ. १ पृ. ४०-५० । स्पष्टीकरणके लिये देखो बोधिवचनवृत्त १-७३ की वज्रिता; तत्परमह कर्मफलसंघपरिज्ञा तथा लोकायतपरिज्ञा नामक ग्रन्थ ।

टेलीफोनद्वारा पुस्तिके थानेमें खबर देनेसे मनुष्यके अंतिम वाक्यसे मरनेके पश्चात् भी मनुष्यकी क्रियाये जारी रहती है, उसी तरह संस्कारकी दृढ़ताके बलसे मरनेके अंतिम चित्त-क्षणसे जन्म लेनेके पूर्व क्षणके साथ संबन्ध होता है। वास्तवमें आत्माका पुनर्जन्म नहीं होता, किन्तु जिस समय कर्म (संस्कार) अविद्यासे संबद्ध होता है, उस समय कर्मका ही पुनर्जन्म कहा जाता है। इसीलिये बौद्ध दर्शनमें कर्मको छोड़कर चेतना अलग वस्तु नहीं मानी है।

### बौद्ध साहित्यमें आत्मासंबंधी मान्यतायें

बौद्ध साहित्यमें आत्माके संबंधमें भिन्न भिन्न मान्यताये उपलब्ध होती हैं। संक्षेपमें इन मान्यताओंको हम चार विभागोंमें विभक्त कर सकते हैं। (१) मिलिन्दपण्ह आदि ग्रंथोंके अनुसार पांच स्कंधोंको छोड़कर आत्मा कोई पृथक् पदार्थ नहीं है। इस लिये पांच स्कंधोंके समूहको ही आत्मा कहना चाहिये। (२) पांच स्कंधोंके अतिरिक्त नैयायिक आदि मतोंकी तरह आत्मा एक पृथक् पदार्थ है। (३) आत्माका अस्तित्व तो है, परन्तु इसे 'अस्ति' और 'नास्ति' दोनों नहीं कह सकते। यह मत वात्सीपुत्रीय बौद्धोंका है। (४) आत्मा है, या नहीं, यह कहना असंभव है। यहा ये चारो मान्यताये क्रमसे दिखायी जाती हैं—

(१) आत्मा पांच स्कंधोंसे भिन्न नहीं है—

मिलिन्द—भन्ते, आपका क्या नाम है?

नागसेन—महाराज, नागसेन। परन्तु यह व्यवहार मात्र है, कारण कि पुद्गलें (आत्मा) की उपलब्धि नहीं होती।

१ यह उपमा मित्सेज राइस डैविड्सने दी है। देखो *Buddhist Psychology* पृ. १५।

२ देखो वारन (Warren) की '*Buddhism in Translation*' पुस्तिका *Rebirth and not Transmigration* नामक अध्याय पृ. २३४-२४१।

३ चैतनाहं भिक्खवे कम्मति वदामि। अगुत्तरनिकाय ३-४५।

सत्त्वलोकमथ भाजनलोक चित्तमेव रचयत्यतिचित्र।

कर्मज हि जगदुक्तमशेष कर्मचित्तमवधूय न चास्ति ॥ बोधिवर्थावतार पत्रिका पृ. ४७१।

कम्मा विपाका वत्तन्ति विपाको कम्मसंभवो।

कम्मा पुनव्भववा ह्मांति एव लोको पवत्तति ॥

कम्मस्स कारको नत्थि विपाक्कस्स च वेदको।

सुद्धधम्मा पवत्तन्ति एवेत सम्मदस्संनं ॥

विद्युद्धिमरग अ. १५।

४ आत्मवादकी इन तीन मान्यताओंका उल्लेख धर्मपालाचार्यने अपनी विज्ञानमात्रशास्त्रकी संस्कृत टीकामें किया है। यह टीका उपलब्ध नहीं है। जापानी विद्वान यामाकाभी सोगेनने यह उल्लेख अपनी *Systems of Buddhist thought* नामक पुस्तकके १७ वे पृष्ठपर उक्त ग्रंथके हुइन्त्सागके चीनी अनुवादके आधारमें किया है।

५ पुग्गलो सुपल्लभेति। मिलिन्दपण्हमें अत्ता (आत्मा) शब्दके स्थानपर जीव पुग्गले और वेग्गु शब्दोंका व्यवहार किया है। देखो मित्सेज राइस डैविड्सका '*Question of milinda*'।

मिल्दि—यदि आत्मा कोई वस्तु नहीं है, तो आपको कौन पिंडपात (मिक्षा) देता है, कौन उस मिक्षाका भक्षण करता है, कौन शीलकी रक्षा करता है, और कौन भावनाओंका चिन्तवन करनेवाला है ? तथा फिर तो अच्छे, धुरे कर्मोंका कोई कर्ता और शोक्ता भी न मानना चाहिये । आदि ।

नागसेन—मैं यह नहीं कहता ।

मिल्दि—क्या रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञानको मिलकर नागसेन बने है ?

नागसेन—नहीं ।

मिल्दि—क्या पाच स्कंधोंके अतिरिक्त कोई नागसेन हैं ?

नागसेन—नहीं ।

मिल्दि—तो फिर सामने दिखाई देनेवाले नागसेन क्या है ?

नागसेन—महाराज, आप यहा रथसे आये है, या पैदल चलकर ?

मिल्दि—रथसे ।

नागसेन—आप यहा रथसे आये है, तो मैं पूछता हूँ कि रथ किसे कहते हैं । क्या पहियोको रथ कहते हैं, क्या धुरेको रथ कहते हैं, क्या रथमे लगे हुए डण्डोंको रथ कहते हैं ?  
( मिल्दिने इनका उत्तर नकारमें दिया । )

नागसेन—तो क्या पहिये, धुरे, डण्डे आदिके अलवा रथ अलग वस्तु है !

( मिल्दिने फिर नकार कहा । )

नागसेन—तो फिर जिस रथसे आप आये हैं, वह क्या है ?

मिल्दि—पहिये, धुरा, डण्डे आदि सबको मिलाकर व्यवहारसे रथ कहा जाता है । पहिये आदिको छोड़कर रथ कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं ।

नागसेन—जिस प्रकार पहिये, धुरे आदिके अतिरिक्त रथका स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है, उसी तरह रूप, वेदना, विज्ञान, संज्ञा और संस्कार इन पाच स्कंधोंको छोड़कर नागसेन कोई अलग वस्तु नहीं है ।

१ नागसेनोति संज्ञा समञ्जा पञ्चति बोद्धारो नाममत्त पञ्चति । परमत्यत्तो पन एत्थ पुग्गलो जुप-  
ल्लभति । भासित पन एतं महाराज बजिराय भिक्खुनीया भगवतो सम्मुत्ता—

यथाहि अग सभाय होति सद्दो रथो इति ।

एव खन्धेषु सत्तेषु होति सत्तोति सम्मुति ॥ मिल्दिन्दपण्ह अ. २ पृ. २५ से २८ ।

तथा—इत्थमेव हि न कोपि इत्थितो ।

कारको न किरियाव विज्जति ।

अत्थि निद्धत्ति न निव्वत्तो पुमा ।

भग्गमत्थि गमको न विज्जति ॥ विष्णुद्धिमग्ग अ. १६ ।

तथा देखो क्यावत्तु १-२; आभिधर्मकोश ३-१८ टीका; दीर्घनिकाय-पायासिद्धत संयुत्तनिकाय  
५-१०-६ ।



( २ ) आत्मा पांच स्कंधोसे भिन्न पदार्थ है—बौद्धोकी दूसरी मान्यता है, कि आत्मा पंचस्कंधोसे पृथक् पदार्थ है । यह मान्यता नैयायिक आदि दार्शनिकों जैसी ही है। यहां पर आत्मा ( पुद्गल ) को पांच स्कंध रूप बोधोको ढोनेवाला कहा गया है ।

( ३ ) आत्माको पांच स्कंधोसे न भिन्न कह सकते है, और न अभिन्न—बौद्धोके आत्मा संबंधी तीसरे सिद्धान्तको माननेवाले पुद्गलवादी वाल्सीपुत्रीय बौद्ध है । ये लोग आत्माके अस्तित्वको मानते है, परन्तु इनके अनुसार जिस तरह अग्निको न जलती हुई लकड़ीसे भिन्न कह सकते है, और न अभिन्न कह सकते है, परन्तु फिर भी अग्नि भिन्न वस्तु है, उसी तरह यद्यपि पुद्गल भिन्न पदार्थ है, परन्तु यह पुद्गल न पांच स्कंधोसे सर्वथा भिन्न कहा जा सकता है, और न अभिन्न । यह न नित्य है, और न अनित्य । यह पुद्गल अपने अच्छे, बुरे कर्मोंका कर्ता और भोक्ता है, इस लिये इसके अस्तित्वका निषेध नहीं कर सकते ।

( ४ ) आत्मा अव्याकृत है—इस मान्यताके अनुसार आत्मा क्या पदार्थ है, यह नहीं कहा जा सकता । ( क ) जिस समय अनुराधने बुद्धसे प्रश्न किया, कि क्या जीव रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञानसे बाह्य है, बुद्धने उत्तर दिया, कि तुम इसी लोकमें जीव दिखानेमें समर्थ नहीं, फिर परलोककी बात तो दूर रही । इस लिये मैं ' दुःख, और दुःखका निरोध ' इन दो तत्वोंका ही उपदेश करता हूँ । अतएव जिस प्रकार किसी तीसरे आहत मनुष्यका ' यह तीर किसने मारा है, कौनसे समयमें मारा है, कौनसी दिशासे आया है, ' आदि प्रश्न करना बुरा है, क्योंकि उस समय उस मनुष्यको इन सब प्रश्नोत्तरोंमें न पड़कर तीरके धावकी रक्षाकी बात सोचनी चाहिये, उसी प्रकार आत्मा क्या है, परलोक क्या है, मरनेके बाद तथागत पैदा होता है या नहीं, आदि प्रश्न अव्याकृत हैं । ( ख ) बहुतसी जगह आत्माके विषयमें प्रश्न पूछे जानेपर बुद्ध मौन रहते है । इस मौनका कारण पूछे जानेपर बुद्ध कहते हैं, कि यदि मैं कहूँ कि आत्मा है, तो लोग शाश्वतवादी हो जाते है, और यदि मैं कहूँ कि आत्मा नहीं है, तो लोग उच्छेदवादी हो जाते है । अतएव एक तरफ शाश्वतवाद और दूसरी ओर उच्छेदवादका निराकरण करनेके लिये मैं मौन रहता हूँ । ( ग ) बहुतसे बौद्ध सूत्रोंमें आत्माके

१ " भार वो भिक्षुवो देशयिष्वाभि भारादान भारनिक्षेप भारहार च । तत्र भार. पचोपादानस्त्वका, भारादान वृत्ति, भारनिक्षेपो मोक्षः, भारहारः पुद्गला...." तत्त्वसंग्रहपंजिका आत्मवादपरीक्षा ३४९; तथा धम्मपद अत्तवग्गो ।

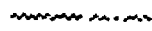
२ सयुत्तनिकाय अनुराधसुत्त; तथा—' स्वका. सत्त्वा एव ततो भिन्ना वा ' इति प्रश्न सत्त्व विषये, सत्त्वद्वय नास्त्येव किमपि वस्तु । तेनार्यं प्रश्न ' वन्व्यापुत्रं शुद्धं कृष्णो वा ' इतिवत् स्थापनीय ( अनुत्तरित ) एव । अभिषर्म्मकोश ५-२२ टिप्पणी; बुद्धचर्या पृ १८६ से आगे ।

३ किंनु खो गोतम अत्यत्ताति ।  
एव वुत्ते भगवा तुण्ही अहोसि ॥  
किं पन भो गोतम नत्यत्ताति ॥

इतियपि खो भगवा तुण्ही अहोसि । सयुत्तनिकाय ४-१०० ।

४ अस्तीति शाश्वतप्राहो नास्तीत्युच्छेददर्शन । तस्मादस्तित्वनास्तिवे नाम्भयित विचक्षणः ॥  
माध्यामिक कारिका १८-१० ।

विषयमें प्रश्न किये जानियर आमाका भयष्ट भिन्चन न करके याग याग करी फल गमा है. नि रूप आमा नहीं. वेदना आमा नहीं. मज आमा नहीं, मङ्कल आमा नहीं. रिज्ञान आमा नहीं । जो लोग रूप, वेदना अदिको आमा समझने है. उनके मङ्कलद्वैष्टि रही जगती है । महायान सम्प्रदायकारोंने इनी अननायाः ( नैगन्ध्यायः ) के उपाय अपने विपलगत और शून्ययाद निजानोंको स्थापना करके क्लेशावरज और हेतुवशने नाम समझे निरे नैगन्ध्यायके प्रतिपादन पूर्वक आम-दृष्टिमें प्रेयोकी उपनि बढायी है । नानार्जुमने कहा है. नि “ बुद्धने यह भी कहा है कि आमा है, और यह भी जगता है नि. आमा नहीं है । मज बुद्धने आमा और अनामा निर्मीका भी उपदेस नहीं किये । ”



१. महायान-सिद्धान्त महायान-सूत्र १०० ।  
 २. महायान-सिद्धान्त महायान-सूत्र १०० ।  
 ३. महायान-सिद्धान्त महायान-सूत्र १०० ।  
 आमा-मङ्कल-विषय न बुद्धक । इति महायान-सिद्धान्त-सूत्रे ।  
 महायान-सिद्धान्त महायान-सूत्र १०० ।  
 महायान-सिद्धान्त महायान-सूत्र १०० ।

## न्याय-वैशेषिक परिशिष्ट ( ग )

( श्लोक ४ से १० तक )

### न्याय-वैशेषिकदर्शन

( १ ) न्याय दर्शनके मूल प्रवर्तक अक्षपाद गौतम कहे जाते हैं । अक्षपादको महायोगी, अहल्यापति आदि नामोंसे भी कहा जाता है<sup>१</sup> । पुराणोंके अनुसार स्वमतदूपक व्यास ऋषिका मुख देखनेके लिए गौतमके पैरोमे नेत्र थे, इस लिए इनका नाम अक्षपाद पड़ा । प्राचीन मान्यता है, कि गौतम ऋषिके आश्रममे वृष्टिके न होनेपर भी वरुणके वरसे वृक्ष आदि वनस्पतियां सदा हरी भरी रहा करती थी । नैयायिक लोग यौग, और शैव नामसे भी कहे जाते हैं । नैयायिक दर्शनमें शिव भगवान जगतकी सृष्टि और संहार करते हैं, वे व्यापक, नित्य, एक और सर्वज्ञ हैं, और इनकी बुद्धि शाश्वती रहती है । नैयायिक लोग प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टात, सिद्धात, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान इन सोलह तत्वोंके ज्ञानसे दुःखका नाश होनेपर मुक्ति स्वीकार करते हैं । ये लोग प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, और आगम इन चार प्रमाणोंको मानते हैं ।

( २ ) वैशेषिक दर्शनके आद्य प्रणेता कणाद कहे जाते हैं । कणादको कणभक्ष अथवा औच्छ्रय नामसे भी कहा जाता है । पौराणिक मान्यताके अनुसार कणाद ऋषि रास्तेमे पड़े हुए चावलके कणोका आहार करके कापोती वृत्तिसे अपना निर्वाह करते थे, अतएव इनका नाम कणाद अथवा

१ अक्षपादो महायोगी गौतमाख्योऽभवन्मुनिः ।

गोदावरीसमानेता अहल्यायाः पतिः प्रभुः ॥

स्कन्दपुराण कुमारिकाखण्ड ।

२ पुराणोमे साख्य-योगकी तरह अक्षपाद और कणाद प्रणीत शाब्दोक्त श्रुति विरुद्ध कहा है—

अक्षपादप्रणीते च कणादे योगसाख्ययो ।

त्याज्यं श्रुतिविरुद्धोऽर्थः । पद्मपुराण । न्यायकोश पृ. २ ।

३ न्याय ग्रन्थोमे प्रमाणके लक्षण निम्न प्रकारसे मिलते हैं—

( क ) जिस प्रत्यक्ष आदिके द्वारा प्रमाता पदार्थोंको यथार्थ रूपसे जानता है, उसे प्रमाण कहते हैं—  
प्रमाता येनार्थं प्रमिणोति तत् प्रमाणम् । नात्सायन भाष्य १-१-१ ।

( ख ) जो ज्ञानमें कारण हो, उसे प्रमाण कहते हैं—उपलब्धिहेतुः प्रमाणम् । उद्योतकर-न्यायवार्तिक ।

( ग ) अन्वयिचारी और असदिग्ध रूपसे पदार्थोंके ज्ञान करनेवाली बोधाबोध स्वभाववाली साम-  
ग्रीको प्रमाण कहते हैं—अन्वयिचारिणीमसदिग्धार्थोपलब्धिर्बुद्धिर्बोधानोपलम्बा  
सामग्री प्रमाणम् । जयन्त-न्यायमञ्जरी पृ. १२ ।

( घ ) पदार्थोंके यथार्थ रूपसे जाननेको प्रमा और प्रमाके साधनको प्रमाण कहते हैं—यथायानुभव  
प्रमा । तत्साधन च प्रमाणम् । उदयन-सात्पर्यपरिच्छिद्धि ।

( ङ ) प्रमासे नित्य संबन्ध रखनेवाले परमेश्वरको प्रमाण कहते हैं—साधनाश्रयव्यतिरिक्तत्वे सति  
प्रमान्याप्त प्रमाणम् । सर्वदर्शनसप्रह अक्षपाददर्शन ।

कणामक्ष पक्ष। कणाद ऋषिका दूसरा नाम औलूक्य है। कणादने काश्यप गोत्री उल्लूक ऋषिके घर जन्म धारण किया था, अतएव इनका नाम औलूक्य पक्ष। वायुपुराणके अनुसार औलूक्य द्वारकाके पास प्रभासके रहनेवाले सोमशर्माके शिष्य थे। वैदिक परम्पराका अनुकरण करते हुए हेमचन्द्र, राजशेखर, गुणरत्न आदि जैन विद्वानोका कथन है, कि स्वय ईश्वरने उल्लू (उल्लूक) का रूप धारण करके कणाद ऋषिको द्रव्य, गुण, कर्म सामान्य, विशेष और समवाय इन छह पदार्थोंका उपदेश किया था। इस उपदेशके ऊपरसे कणाद ऋषिने जीवोंके उपकारके लिये वैशेषिक सूत्रोंकी रचना की, इसीलिये कणाद ऋषि औलूक्य नामसे कहे जाने लगे। “ईसाकी छठी शताब्दिके चित्साद् (Ci-tsān) नामक एक चीनी बौद्ध वैशेषिक दर्शनके जन्मदाता उल्लूकका समय बुद्धसे आठसौ वर्ष पहले बताते हैं। चित्साद्का कथन है, कि उल्लूक रातको सूत्रोंकी रचना करते थे, और दिनमें भिक्षावृत्ति करते थे, इस लिये इनका नाम उल्लूक पक्ष। चित्साद्ने दूसरी जगह लिखा है, कि उल्लूकके रचे हुए सूत्र सास्य दर्शनके सूत्रोंसे बड़े चड़े (विशेष) थे, इस लिये उल्लूकका दर्शन वैशेषिक दर्शनके नामसे प्रसिद्ध हुआ। सूत्रालंकारके कर्ता अश्वघोषका कहना है, कि जैसे रातमें उल्लू शक्तिशाली होता है, वैसे ही संसारमें बुद्धके आनेके पहले यह दर्शन शक्तिशाली था। बुद्धके प्रादुर्भाव होनेपर इस दर्शनका प्रभाव हीन हो गया, इस लिये इस दर्शनको औलूक्य दर्शन कहते हैं।” वैशेषिकोंका दूसरा नाम पाञ्चपत है। वैशेषिक लोग द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष और समवाय इन छह तत्त्वोंको, और प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाणोंको स्वीकार करते हैं।

१ मुनिविशेषस्य कापोर्तां दृष्टिमनुष्ठितवतो रम्यानिपतितास्त्रण्डुलकणानादाय कृताहारस्याहारनिमित्तात् कणाद इति संज्ञाऽजनि। पददर्शनसमुच्चय-गुणरत्न टीका पृ. १०७।

२ वैशेषिक स्यादौलूक्य। नित्यद्रव्यवृत्तयोऽत्र विशेषा, ते प्रयोजनमस्य वैशेषिकं शास्त्रं तद् वेत्युच्यते वा वैशेषिक। उल्लूकस्यापस्यामिव तज्जन्यत्वादौलूक्यं शास्त्रं, उल्लूकवेषधारिणा महेश्वरेण प्रणीतामिति प्रसिद्धिः। अभिधानचिन्तामणि ३-५२६ दृष्टि।

३ प्रो. शुभ स्याद्वादमञ्जरी नोट्स पृ. २३-२५।

४ वैशेषिकोंके द्रव्य, गुण, काल, आत्मा, परमाणु आदिकी मान्यताओंके साथ जैन दर्शनके सिद्धांतोंकी तुलना करनेके लिये दोहो वैशेषिकसूत्र और तत्त्वार्थाविगमसूत्र; तथा प्रो. जैकोबी (Jacobi) का Jain Studies भाग २ भूमिका पृ. ३३ से ३८।

५ वैशेषिकसूत्र और प्रज्ञस्तपाद भाष्यमें द्रव्य, गुण आदि छह पदार्थोंका ही उल्लेख पाया जाता है। हरिभद्र, शंकराचार्य आदि विद्वानोंने भी वैशेषिकोंके छह पदार्थोंका उल्लेख किया है। अग्रे जाकर श्रीधर, उदयन, शिवादित्य आदि विद्वान् छह पदार्थोंमें अभाव नामका सातवा पदार्थ मिलाकर सात पदार्थोंको स्वीकार करते हैं। इन विद्वानोंकी मान्यता है, कि अभाव सुच्छ रूप नहीं है। अन्य पदार्थोंकी तरह अभाव भी अलग पदार्थ है। यह अभाव भावके आश्रयसे रहता है, इसीलिये भाष्यकारने अभावको अलग पदार्थ नहीं कहा (अभावस्य धृयगनुपदेशः भावपारतन्म्यात् न त्वभावात्—न्यायकंदली पृ. ६)। शिवादित्यने सात पदार्थोंके विवेचन करनेके लिये सातपदार्थी नामक स्वतंत्र ग्रन्थकी ही रचना की है।

## न्याय-वैशेषिकोंके समानतंत्र

नैयायिक और वैशेषिक लोग बहुतसी मान्यताओंमें एकमत है, इस लिये इन्हें 'समानतंत्र' कहा गया है। न्यायभाष्यकार वात्स्यायनने वैशेषिक सिद्धांतको न्यायका 'प्रतितंत्र' सिद्धांत कहा है। बौद्ध विद्वान आर्यदेव और हरिवर्मन् भी न्याय और वैशेषिक सिद्धांतोंका भिन्न भिन्न रूपमें उल्लेख नहीं करते। उद्योतकर अपने न्यायवार्तिकमें वैशेषिक सिद्धांतोंका ही उपयोग करते हैं। इतना ही नहीं, बल्कि आगे चलकर वरदराज तार्किकरक्षामे, केशवमिश्र तर्कभाषामे, शिवादित्य सप्तपदार्थामे, लौगाक्षि-भास्कर तर्ककौमुदीमें, विश्वनाथ भाषापरिच्छेद और सिद्धांतमुक्तावलिमें, अन्नभट तर्कसंग्रहमें और जगदीश तर्कामृतमें न्याय-वैशेषिक सिद्धांतोंका समान रूपसे उपयोग करते हैं। विद्वानोंका मत है, कि प्रशस्तपाद भाष्यकारके समयके वैशेषिक सिद्धांत और उद्योतकरके समयके न्याय सिद्धांतोंमें बहुत कम अन्तर था, परन्तु उत्तरकालके वैशेषिक लोगोंने आत्मा और अनात्माकी 'विशेष' की ओर अधिक ध्यान दिया, और परमाणुवादका विशेष रूपसे अध्ययन किया, तथा उत्तरकालके नैयायिकोंने न्याय और तर्कको वृद्धिगत करनेमें अपनी शक्ति लगाई, इस लिये आगे चलकर न्याय और वैशेषिक सिद्धांतोंमें परस्पर बहुत अन्तर पड़ता गया। एक समय यह अन्तर इतना बढ़ा, कि वैशेषिकोंके पदार्थोंका खण्डन करनेके लिये नव्य नैयायिक रघुनाथ आदिको 'पदार्थखण्डन' जैसे ग्रंथोंकी रचना करनी पड़ी। गुणरत्नसूत्रिने नैयायिक और वैशेषिकोंके मतको अभिन्न बताते हुए उनके साधुओंके समान वेष और आचार निम्न प्रकारसे वर्णन किया है—“ये लोग निरन्तर दण्ड धारण करते हैं, मोटी लंगोटी पहिनते हैं, अपने शरीरको कंबलसे ढके रहते हैं, जटा बढ़ाते हैं, भस्म लपटते हैं, यज्ञोपवीत रखते हैं, हाथमें जलपात्र रखते हैं, नरिस भोजन करते हैं, प्रायः वृक्षके नीचे वनमें रहते हैं, तुंबी रखते हैं, कन्दमूल और फलके ऊपर रहते हैं, अतिथ्य कर्ममें रत रहते हैं, कोई सब्जी होते हैं और कोई खी रहित होते हैं, दोनोंमें खी रहित अच्छे समझे जाते हैं। ये लोग पंचाग्नि तप तपते हैं, संयमकी उत्कृष्ट स्थितिमें नग्न रहते हैं और प्रातःकालमें दात, पेट आदिको साफ करके अंगमें भस्म लगाकर शिवका ध्यान करते हैं। जिस समय इनको यजमान लोग नमस्कार करते हैं, उस समय ये 'ओं नमः शिवाय' बोलते हैं, और सन्यासी लोग केवल 'नमः शिवाय' कहते हैं। ये तपस्वी लोग शैव, पाशुपत, महाव्रतधर और कालमुखके भेदसे चार प्रकारके होते हैं। नैयायिक और वैशेषिकोंका देवताके विषयमें मतभेद नहीं है।”

१ अन्ये केचनाचार्या नैयायिकमतवैशेषिके सह भेदं पार्थक्यं न मन्यन्ते। एकदेवतत्वेन तत्त्वानां मियोऽन्तर्भावित्वात्पीयस एव भेदस्य भावाच्च नैयायिकवैशेषिकाणां मियो मतेक्यमेवेच्छन्तीत्यर्थः। पद्मसर्व-समुच्चय टीका पृ. १२१।

### न्याय-वैशेषिकोंमें मतभेद

१ वैशेषिक लोग शब्दको भिन्न प्रमाण नहीं मानते, परन्तु ये लोग वेदोंके प्रामाण्यको स्वीकार करते हैं । नैयायिक शब्दको भिन्न प्रमाण मानकर वेदोंके प्रमाणके अतिरिक्त ऋषि, आर्य और म्लेच्छ जासोंको प्रमाण मानते हैं ।

२ नैयायिक उपमानको भिन्न प्रमाण मानते हैं, और अर्थापत्ति, संभव और ऐतिह्यको प्रमाण मानकर उनका प्रत्यक्ष, अनुमान आदि चार प्रमाणोंमें अंतर्भाव करते हैं । वैशेषिक सूत्रोंमें उक्त प्रमाणोंका कोई उल्लेख नहीं मिलता । वैशेषिक लोग प्रत्यक्ष और अनुमान केवल दो ही प्रमाण मानते हैं ।

३ नैयायिक लोग सोलह पदार्थ मानते हैं । न्यायसूत्रोंमें द्रव्य, गुण, कर्म, विशेष और समवायके विषयमें कोई चर्चा नहीं आती । वैशेषिक सूत्रोंकी चर्चा प्रधानतया द्रव्य, गुण आदि पदार्थोंके ऊपर ही होती है ।

४ वैशेषिक सूत्रोंमें ईश्वरका नाम नहीं आता । न्याय सूत्र ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध करते हैं ।

५ वैशेषिक लोग मोक्षको निश्चयस अथवा मोक्ष नामसे कहते हैं, और शरीरसे सदाके लिये संबंध छूट जानेको मोक्ष मानते हैं । नैयायिक लोग मोक्षको अपवर्ग नामसे कहते हैं, और दुखके क्षयको अपवर्ग मानते हैं ।

६ वैशेषिक पीछुपाकके सिद्धांतको और नैयायिक पिठरपाकके सिद्धांतको मानते हैं ।

### वैदिक साहित्यमें ईश्वरका विविध रूप

( १ ) वैदिक युगके लोग सूर्य, चन्द्र, ऊषा, अग्नि, विद्युत्, आकाश आदिको ही अपना आराध्य देव समझ कर सूर्य आदिकी पूजा और आराधना करते थे । धीरे धीरे सूर्य आदिका स्थान इन्द्र, वरुण आदि देवताओंका मिला । ये इन्द्र, वरुण आदि देवता लोग जिस तरह कोई नर्दई अथवा सुनार किसी नूतन पदार्थकी सृष्टि करता है, एक साथ अथवा एक एक करके जगतकी सृष्टि करते हैं । कुछ समय बाद वेदोंमें जन, सृज, अण्ड, गर्भ, रेतस आदि शब्दोंका प्रयोग मिलता है, और यहा देवताओंको सृष्टिका सर्जक और शासक कहकर पिता रूपसे उल्लेख किया जाता है । आगे चलकर सृष्टिको देवताओंकी माया कह कर सृष्टिको मनुष्यबुद्धिके बाह्य बताया जाता है । यहा इन्द्र मायाके द्वारा सृष्टिकी रचना करता है, और अपने शरीरसे ही अपने माता-पिताका निर्माण करता है । आगे जाकर वैदिक ऋषि ईश्वरको निश्चित रूप देनेके लिये सत्, असत्; जीवन, मृत्यु आदि परस्पर विरोधी शब्दोंसे

ईश्वरका वर्णन करते हैं । ( २ ) ब्राह्मणोमें भी ईश्वर संवेधी अनेक मनोरंजक कल्पनाएं पायी जाती हैं । ( अ ) प्रजापतिने एकसे अनेक होनेकी इच्छा की । इसके लिये प्रजापतिने तप किया और तीन लोकोकी सृष्टि की । ( ब ) सृष्टिके पहले पृथिवी, आकाश आदि किसी पदार्थका भी अस्तित्व नहीं था । प्रजापतिने एकसे अनेक होनेके लिये तपश्चरण किया । तपश्चरणके बलसे धूम, अग्नि, प्रकाश, ज्वाला, किरणें और वायुकी उत्पत्ति हुई, और बादमें ये सब पदार्थ बालकी तरह जमकर घनीभूत हो गये । इससे प्रजापतिका लिंग फट गया, और उसमेंसे समुद्र दृढ़ निकला । प्रजापति रोने लगे, क्योंकि अब उनके ठहरनेकी कोई जगह नहीं रह गई थी । प्रजापतिकी आंखोंके अश्रु-विन्दु समुद्रके जलमें गिरे और वे पृथिवी रूपमें परिणत हो गये । बादमें प्रजापतिने पृथिवीको साफ किया और उससे वायुमण्डल और आकाशकी उत्पत्ति हुई । ( स ) प्रजापतिने एकसे अनेक होनेके लिये कठोर तपश्चरण किया । उससे ब्राह्मन् ( वेद ) और जलकी उत्पत्ति हुई । प्रजापतिने त्रयी विद्याको लेकर जलमें प्रवेश किया, इससे अडा उत्पन्न हुआ । प्रजापतिने अंडेका स्पर्श किया । बादमें अग्नि, वायु, मृत्तिका आदिकी उत्पत्ति हुई । ( ३ ) उपनिषद् साहित्यमें भी सृष्टि और सृष्टिकर्ताके विषयमें विविध सिद्धांतोंका प्रतिपादन किया गया है । ( अ ) केवल बृहदारण्यक उपनिषद्में ही इस विषयकी कई कल्पनाएं मिलती हैं । यहा एक स्थलपर असत्, मृत्यु और क्षुधाको एक मानकर मृत्युसे जीवनकी उत्पत्ति मानी गई है, और मृत्युसे जल, पृथिवी, अग्नि, वायु, लोक आदिकी सृष्टि स्वीकार की गई है । दूसरे स्थलपर आत्मा अथवा पुरुषसे सृष्टि मानकर कहा गया है, कि जिस समय आत्मामें संवेदन शक्तिका आविर्भाव हुआ, उस समय आत्मा अपनेको अकेले पाकर भयभीत हुआ । आत्मा पुरुष और स्त्री दो विभागोंमें विभक्त हुआ । स्त्रीने देखा, कि पुरुष उसका सर्जक है और साथ ही उसका प्रेमी भी है । स्त्रीने गौका रूप धारण कर लिया । पुरुषने भी बैलका रूप धारण किया । इसी प्रकार बकरी, बकरा आदि युगलोंकी उत्तरोत्तर सृष्टि होती गई । दूसरे स्थलपर ब्रह्मसे सृष्टिकी रचना मानी गई है । यहां कहा गया है, कि सृष्टिके पहले एक ब्रह्म ही था । ब्रह्मने अपनेको पर्याप्त शक्तिशाली न देखकर क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र जातियोंकी और सत्यकी सृष्टि की । ( ब ) छान्दोग्य उपनिषद्में असत्को अंडा बताकर अंडेके फूटनेसे पृथिवी, आकाश, पर्वत आदिकी रचना मानी गई है । ( स ) प्रश्न उपनिषद्में सृष्टिकर्ताको अनादि मानकर कहा गया है, कि जिस समय ईश्वरको सृष्टिके रचनेकी इच्छा हुई, उस समय ईश्वरने रथि और प्राणके युगलको पैदा किया । ( ङ ) मुण्डक उपनिषद्में

१ देखो बेल्वेल्कर और रानाडे ( Belvelker and Ranade ) की History of Indian Philosophy Vol II अ १ । २ एतरेयब्राह्मण ५-३२ । देखो वही अ. २ । ३ तैत्तिरीयब्राह्मण ११-२-९ । वही । ४ शतपथब्राह्मण ६-१-१-८ और आगे । वही । ५ बृहदारण्यक उ. अथार १ । ६ छान्दोग्य उ. ३-१९-१ । ७ प्रश्न उ. १-४ ।

अक्षरसे सृष्टि मैानी गई है । इसी प्रकार अन्य उपनिषदोंमें तम, प्राण, आकाश, हिरण्यगर्भ, जल, वायु, अग्नि आदिसे सृष्टिका आरंभ स्वीकार किया गया है ।

भारतीय दर्शन साहित्यमें चार्वाक, बौद्ध, जैन, मीमांसा, साख्य और योग दर्शनकार ईश्वरको सृष्टिकर्ता स्वीकार नहीं करते । तथा वेदान्त, न्यार्य और वैशेषिक दर्शनोंमें ईश्वरको सृष्टिका रचनेवाला माना गया है ।

### ईश्वरके अस्तित्वमें प्रमाण

ईश्वरवादियोंका मत है, कि इस अचेतन सृष्टिका कोई सचेतन नियन्ता होना चाहिये । परमाणु और कर्मशक्तिसे सृष्टिकी रचना नहीं हो सकती । क्योंकि परमाणु और कर्मशक्ति दोनों अचेतन हैं । इस लिये इस सृष्टिका सचेतन नियन्ता सर्वज्ञ, सर्वव्यापी, करुणागाल और

१ मुण्डक उ. १-७ । २ देखो रानडे और वेवलकरकी Constructive survey of the Upanisadic Philosophy अ. २ ।

३ साख्यदर्शनके इतिहासको तीन प्रघान युगोंमें विभक्त किया जाता है—( १ ) मौलिक अर्थान् उपनिषद्, भगवद्गीता, महाभारत और पुराणोंका साख्य ईश्वरवादी था । ( २ ) दूसरे युगका अर्थात् महाभारतके अर्वाचीन भागमें, तथा साख्यकारिका और बादरायणके सूत्रोंमें बर्णित साख्य ' प्रकृतिवाद ' के सिद्धांतसे प्रभावित होकर अनौश्वरवादी हो गया । ( ३ ) तीसरे युगका अर्थात् ईसाकी सोलहवीं शताब्दिक साख्यदर्शन विज्ञानविष्णुके अधिपतित्वमें फिरसे ईश्वरवादकी ओर झुक गया ।

४ योगको सेद्धर साख्य भी कहा जाता है । इस मतमें ईश्वरको सृष्टिका कर्ता नहीं मानकर एक पुरुष विशेषको ईश्वर माना गया है । यह पुरुष विशेष सदा ह्येन, कर्म, कर्मोंका फल और वासनासे अस्तुष्ट रहता है ।

५ वेदान्तके अनुसार ईश्वर जगतका निमित्त और उपादान कारण है, इस लिये वेदान्तियोंका मत है, कि ईश्वरने स्वयं अपनेमेसे ही जगतको बनाया है, जब कि न्याय वैशेषिकोंके अनुसार सृष्टिमें ईश्वर केवल निमित्त कारण है । इसके आतिरिक्त वेदान्त मतमें अनुमानसे ईश्वरकी सिद्धि न मानकर जन्म, स्थिति और प्रलय तथा शालाका कारण होनेसे ईश्वरकी सिद्धि मानी गई है ।

६ गार्बे ( Garbe ) आदि विद्वानोंके मतके अनुसार न्यायसूत्र और न्यायभाष्यमें ईश्वरवादका प्रतिपादन नहीं किया गया है । यहा ईश्वरको केवल द्रष्टा, ज्ञाता, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिशाली कहा गया है, ईश्वरको सृष्टिका कर्ता नहीं माना गया । परन्तु यह ठीक नहीं । क्योंकि न्यायभाष्यमें ईश्वरको पितृके समान कहनेका स्पष्ट उल्लेख मिलता है—तथा पिताऽपस्तानां तथा पितृभूत ईश्वरो भूतानाम् । ४-१-२१ ।

७ कुछ विद्वानोंका मत है, कि वैशेषिक सूत्रोंमें ईश्वरके विषयका कोई उल्लेख नहीं पाया जाता । चहा परमाणु और आत्माकी क्रिया अदृष्टके द्वारा प्रतिपादित की जाती है । इस लिये मौलिक वैशेषिक दर्शन अनौश्वरवादी था । अथैली ( Athalye ) आदि विद्वान इस मतका विशेष करते हैं । उनका कहना है, कि वैशेषिक दर्शन कभी भी अनौश्वरवादी नहीं रहा । वैशेषिक सूत्रोंका ईश्वरके विषयमें मौन रहनेका यही कारण है, कि वैशेषिक दर्शनका मुख्य ध्येय आत्मा और अनात्माकी विभेयताओंको प्रदृश्य करना रहा है । Tarka Samgraha पृ १३६,७—देखो प्रो. राघाविन्दनकी Indian Philosophy Vol. II पृ. २३५ ।



जीवोके कर्मोंके अनुसार सुख-दुःखका फल देनेवाला एक ईश्वर ही हो सकता है। ईश्वरके अस्तित्वमें दिये जानेवाले प्रमाणोंको तीन विभागोंमें विभक्त किया जा सकता है—कार्यकारण भावमूलक (Cosmological), सत्तामूलक (Ontological), प्रयोजनमूलक (Teleological)।

( १ ) कार्यकारण भावमूलक—न्याय-वैशेषिकोंका ईश्वरकी सिद्धिमें यह बहुत प्रसिद्ध प्रमाण है। नैयायिकोंका कहना है, कि जितने भर कार्य होते हैं, वे सब किसी बुद्धिमान कर्ताके बनाये हुए देखे जाते हैं। इस लिये ' पृथिवी, पर्वत आदि किसी कर्ताके बनाये हुए हैं, क्योंकि ये कार्य हैं। जो जो कार्य होते हैं, वे किसी कर्ताकी अपेक्षा रखते हैं, जैसे घट। पृथिवी, पर्वत आदि भी कार्य हैं, इस लिये ये भी किसी कर्ताके बनाये हुए हैं '। यह कर्ता ईश्वर ही है। शंका—हम जो घट आदि साधारण कार्योंको देखते हैं, उनका तो कोई कर्ता अवश्य है। परन्तु पृथिवी, पर्वत आदि कार्य साधारण कार्योंसे सर्वथा भिन्न हैं। इस लिये घट आदि साधारण कार्योंको देखकर पृथिवी, पर्वत आदि असाधारण कार्योंके कर्ताका अनुमान नहीं किया जा सकता। अतएव ' जो कार्य होते हैं, वे किसी कारणकी अपेक्षा रखते हैं ' यह अनुमान ठीक नहीं है। समाधान—हमने उक्त अनुमानमें सामान्य रूपसे व्याप्तिका ग्रहण किया है। जिस प्रकार रसोई घरमें धूम और अग्निकी व्याप्तिका ग्रहण होनेपर उस व्याप्तिसे पर्वत आदिमें भी धूम और अग्निकी व्याप्तिका ग्रहण किया सकता है, उसी तरह-घट आदि कार्य और कुम्हार आदि कर्ताका संबंध देखकर पृथिवी, पर्वत आदि सम्पूर्ण कार्योंके कर्ताका अनुमान किया जाता है। उक्त अनुमानमें घट केवल दृष्टांत मात्र हैं। दृष्टांतके सम्पूर्ण धर्म दार्ष्टान्तिकमें नहीं आ सकते। इस लिये जैसे छोटेसे छोटे कार्यका कोई कर्ता है, उसी तरह बड़ेसे बड़े पृथिवी आदि कार्योंका कर्ता भी ईश्वर है। शंका—अंकुर आदिके कार्य होनेपर भी उनका कोई कर्ता नहीं देखा जाता, इस लिये उक्त अनुमान वाधित है। समाधान—अंकुर आदि कार्य हैं, इस लिये उनका कर्ता भी ईश्वर ही है। ईश्वर अदृश्य है, अतएव हम उसे अंकुर आदिको उत्पन्न करता हुआ नहीं देख सकते।

( २ ) सत्तामूलक—पश्चिमके एन्सेल्म (Anselm) और डेकार्टे (Descarte) आदि विद्वान ईश्वरके अस्तित्वमें दूसरा प्रमाण यह देते हैं, कि यदि ईश्वरकी सत्ता न होती, तो हमारे हृदयमें ईश्वरके अस्तित्वकी भावना नहीं उपजती। जिस प्रकार त्रिभुजकी कल्पनाके

१ ह्यूम (Hume) आदि पश्चिमके विद्वानोंने इस तर्कका खण्डन किया है। इन लोगोंका कहना है, कि जिस प्रकार हम सम्पूर्ण कार्योंके कारणका पता लगाते लगाते आदि कारण ईश्वर तक पहुँचते हैं, उसी प्रकार आगे ईश्वरके कारणका भी पता क्यों न लगाया जाय। यदि हम ईश्वर रूप आदि कारणका पता लगाकर रुक जाते हैं, तो इससे मालूम होता है कि हम ईश्वरको केवल श्रद्धाके आधारपर मान लेना चाहते हैं। यह तर्क जैन, बौद्ध आदि अनीश्वरवादियोंने भी दी है।

लिये यह मानना आवश्यकीय है, कि त्रियुजके तीन कोण मिलकर दो समकोणके बराबर होते हैं, उसी प्रकार ईश्वरकी कल्पनाके लिये ईश्वरका अस्तित्व मानना अनिवार्य है । ( ३ ) प्रयोजनमूलक—ईश्वरके सद्भावमें तीसरा प्रमाण यह है, कि हमें सृष्टिमें एक अद्भुत व्यवस्था दृष्टिगोचर होती है । यह सृष्टिकी व्यवस्था और उसका सामंजस्य केवल परमाणु आदिके संयोगके फल नहीं हो सकते । इस लिये अनुमान होता है, कि कोई ऐसी शक्तिशाली महान् चेतनाशक्ति अवश्य है जिसने इस सृष्टिकी रचना की है ।

इसके अतिरिक्त आचार्य उदयनने ईश्वरकी सिद्धिमें निम्न प्रमाणोंका उल्लेख किया है—

( क ) सृष्टि कार्य है, इस लिये इसका कोई कारण होना चाहिये । ( ख ) सृष्टिके आदिमें दो परमाणुओंमें संबन्ध होनेसे द्रव्यककी उत्पत्ति होती है, इस आयोजन क्रियाका कोई कर्ता होना चाहिये । ( ग ) सृष्टिका कोई आधार चाहिये । ( घ ) बुनने आदि कार्योंको सृष्टिके पहले किसीने सिखाया होगा, इस लिये कोई आदि शिक्षक होना चाहिये । ( ङ ) वेदोंमें कोई शक्तिका प्रदाता होना चाहिये । ( च ) कोई श्रुतिका बनानेवाला होना चाहिये । ( छ ) वेदवाक्योंका कोई कर्ता होना चाहिये । ( ज ) दो परमाणुओंके संबन्धसे द्रव्यक बनता है, इसका कोई ज्ञाता होना चाहिये<sup>१</sup> ।

### ईश्वरविषयक शंकायें .

शंका—जगतके निर्माण करनेमें ईश्वरकी प्रवृत्ति अपने लिये होती है, अथवा दूसरेके लिये ? ईश्वर कृतकृत्य है, उसकी सम्पूर्ण इच्छाओंकी पूर्ति हो चुकी है, अतएव वह अपनी इच्छाओंको पूर्ण करनेके लिये जगतका निर्माण नहीं कर सकता । यदि ईश्वर दूसरोंके लिये सृष्टिकी रचना करता है, तो उसे बुद्धिमान नहीं कहा जा सकता । करुणासे वाच्य होकर भी ईश्वरने सृष्टिका निर्माण नहीं किया, अन्यथा जगतके सम्पूर्ण प्राणियोंको सुखी होना चाहिये था ।

१ काण्ट ( Kant ) आदि पाश्चिमात्य दार्शनिकोंने इस युक्तिका खण्डन किया है । इन लोगोंका कथन है, कि यदि हम मनुष्य-हृदयमें ईश्वरकी कल्पनाके आधारसे ईश्वरके अस्तित्वको स्वीकार करें, तो “संसारमें जितने भिक्षुक हैं, वे मनमें अशक्तियोंकी कल्पना करके फरोक्षपति हो जाय ।”

२ काण्ट ( Kant ), स्पेंसर ( Spencer ), प्रो. टिण्डल ( Tyndall ), प्रो नाइट ( Knight ) आदि विद्वानोंका कहना है, कि हम सहीभ ज्ञानार्थको देखकर उससे असीम उपादान कारणका अनुमान नहीं कर सकते । इस लिये जब तक हम अन्य प्रमाणोंका द्वारा ईश्वरका निश्चय न कर लें, अथवा जब तक स्वयं ईश्वरके समान शक्तिशाली न बन जाय, तब तक ईश्वरके विषयमें हम अपना निर्णय नहीं दे सकते । इस लिये प्रयोजनमूलक अनुमानसे हम विश्वके नियामक अथवा संयोजक ईश्वरका ही अनुमान कर सकते हैं, इससे विश्वके रचयिता अथवा उत्पादक ईश्वरका अनुमान नहीं हो सकता ।

३ कार्यायोजनवृत्त्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः ।

वाक्यात् सख्याविशेषाच्च साध्यो विद्वविद्व्ययः ॥ न्यायकसुमाञ्जलि ५-१ ।

४ जे. एस. मिल ( J. S. Mill ) आदि पश्चिमके विद्वानोंने भी ईश्वरके विरुद्ध यह शंका उपस्थित की है ।

ईश्वरवादी—वास्तवमे करुणाके वशीभूत होकर ही ईश्वरकी सृष्टिके निर्माण करनेमें प्रवृत्ति होती है । ईश्वर भिन्न भिन्न प्राणियोंके पुण्य और पाप कर्मोंके अनुसार सृष्टिका सर्जन करता है, इस लिये सर्वथा सुखमय सृष्टिकी रचना नहीं हो सकती । जीवोंके अच्छे और बुरे कर्मोंके अनुसार जगतकी रचना करनेसे ईश्वरकी स्वतंत्रतामे कोई बाधा नहीं पड सकती । क्योंकि जिस तरह अपने हाथ, पैर आदि अवयव अपने कार्यमे बाधक नहीं होते, इसी तरह जीवोंके कर्मोंकी अपेक्षा रखकर सृष्टिके निर्माण करनेसे ईश्वरको परावलम्बी नहीं कहा जा सकता । शंका—सृष्टिका बनानेवाला ईश्वर शरीर सहित होकर सृष्टि रचता है, अथवा शरीर रहित होकर ? यदि ईश्वरको सशरीर माना जाय, तो ईश्वरको अदृष्टका विषय कहना चाहिये । क्योंकि सम्पूर्ण शरीर अदृष्टसे ही निश्चित होते है । इसी प्रकार ईश्वरको अशरीरी भी नहीं मान सकते, क्योंकि अशरीरी ईश्वर सृष्टिको उत्पन्न नहीं कर सकता । ईश्वरवादी—जिस प्रकार शरीर रहित आत्मा शरीरमे परिवर्तन उत्पन्न करती है, उसी तरह अशरीरी ईश्वर अपनी इच्छासे संसारका सर्जन करता है । ईश्वरमे इच्छा और प्रयत्नकी उत्पत्ति होनेके लिये भी ईश्वरको सशरीरी मानना ठीक नहीं । क्योंकि ईश्वरकी इच्छा और प्रयत्न स्वाभाविक है, कारण कि हम लोग ईश्वरकी बुद्धि, इच्छा और प्रयत्नको नित्य स्वीकार करते है । अथवा, परमाणुओंको ही ईश्वरका शरीर माना जा सकता है । जिस प्रकार हमारी आत्मामे इच्छा होनेके कारण हमारे शरीरमे क्रिया होती है, उसी तरह ईश्वरकी नित्य इच्छासे परमाणुओंमे क्रिया होती है । शंका—ईश्वर प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम और उपमान प्रमाणोंसे सिद्ध नहीं होता । किसी पदार्थको प्रत्यक्ष प्रमाणोंसे जाननेके लिये इन्द्रिय और पदार्थोंका संबंध होना आवश्यक है । परन्तु ईश्वरका इन्द्रियोसे संबंध नहीं हो सकता, क्योंकि ईश्वरवादी लोग ईश्वरको इन्द्रियोंके विषयके बाह्य मानते है । इस लिये प्रत्यक्षसे ईश्वरको नहीं जान सकते । अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक ही होता है, इस लिये ईश्वरका प्रत्यक्ष न होनेसे ईश्वरको अनुमानसे भी नहीं जान सकते । आप्तके उपदेशमे और उपमान प्रमाणमे भी प्रत्यक्षकी आवश्यकता पडती है, इस लिये उपमान और शब्दसे भी ईश्वरकी सिद्धि नहीं होती । ईश्वरवादी—ईश्वर हमारे इन्द्रिय-

१ अनुपभुक्तफलाना कर्मणा न प्रक्षय सर्गमन्तरेण च तत्फलभोगाय नरकादिप्रतिभारभते दयालु-  
रेव भगवान् । उपभोगप्रबन्धेन परिश्रतानामतरतरा विश्रातये जत्ता भुवनोपसंहारमपि करोतीति सर्वमेतत्कृ-  
ण्णनिबंधमेव । न्यायमंजरी पृ. २०२ ।

२ यत्पुनर्विकल्पित सशरीर ईश्वर सजति जगद् अशरीरो वेति तत्राशरीरस्यैव सृष्टत्वमस्याभ्युपगच्छाम् ।  
ननु क्रियावेशानिवन्धकम् कर्तृत्वं न पारिभाषिक तदशरीरस्य क्रियाविरहात् कथं भवेत् । कस्य च कुत्राशरीरस्य  
कर्तृत्व दृष्टमिति । उच्यते । प्रयत्नज्ञानचिकिर्षायोगित्व कर्तृत्वमाचक्षते । तच्चेत्तरे विद्यते एवेत्युक्तमेतत् ।...

यथा ह्यचेतन काय आत्मेच्छामनुवर्तते ।

तादिच्छामनुवर्त्यन्ते तच्चैव परमाणव ॥

न्यायमंजरी पृ. २०३ ।

३ ईश्वरविषयक अन्य शकाओंके लिये देखो न्यायमंजरी पृ. १९०-४ ।

प्रत्यक्षका विषय नहीं है, यह ठीक है। परन्तु इससे हम ईश्वरका अभाव सिद्ध नहीं कर सकते। अधिकसे अधिक हम यह कह सकते हैं, कि ईश्वर प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं किया जा सकता। परन्तु किसी हालतमें प्रत्यक्षसे ईश्वरका अभाव सिद्ध नहीं होता। अनुमानसे ईश्वरकी सिद्धि और असिद्धि दोनों नहीं हो सकती। उपमान प्रमाणका ईश्वर-सिद्धिसे कोई संबंध नहीं है। तथा शब्द प्रमाणसे ईश्वरकी सिद्धि होती ही है'।

### ईश्वरके विषयमे आधुनिक पाश्चात्य विद्वानोंका मत

पश्चिमके आधुनिक दार्शनिक विद्वान प्रायः ईश्वरको सृष्टिका कर्ता नहीं मानते हैं। इन लोगोंका कहना है, कि यदि ईश्वर सृष्टिका कर्ता होता, और वह प्राणियोंका शुभचिन्तक होता, तो गत योरूपीय महायुद्धमे असंख्य नर-नारियोंका रक्त पानीकी तरह कभी नहीं बहाया जाता। अतएव यदि सृष्टिकर्ता ईश्वर कृपालु है, तो उसे नाना प्रकारके दुःख और व्याधिओंसे परिपूर्ण सृष्टिकी कभी रचना नहीं करनी चाहिये थी। इस बातको पाश्चिमात्य विद्वानोंने अनेक तरहके उद्गारोंसे प्रगट किया है। एच. जी. वेल्स ( H. G Wells ) का कथन है, कि ईश्वरको सर्व शक्तिमान सृष्टिका सर्जक नहीं कह सकते। यदि ईश्वर सृष्टिके प्राणियोंको युद्ध, मृत्यु आदिसे बचानेमें समर्थ होकर भी केवल अपनी क्रीड़ाके लिये ही सृष्टिका निर्माण करता है, तो मैं उसे घृणाकी दृष्टिसे देखता हूँ। विलियम जेम्स ( William James ) के कथनानुसार हमे ऐसे ईश्वरकी आवश्यकता है, जो हमारे जैसा ही हो, और हम उसे अपना मित्र, साथी, नायक, सेनापति और राजा मानकर अपनी असहाय और पतित दशासे उससे सहानुभूति प्राप्त कर सके। इस विश्वमे ईश्वरीय क्रम दिखाई नहीं देता, इस लिये हम अनादि, अनन्त ईश्वरकी कल्पना नहीं कर सकते। " प्रो. हेल्महोल्ड्ज़ ( Prof Helmholtz ) का कहना है, कि आखमें वे सब-दोष हैं जो किसीके देखनेके यंत्रमे पाये जा सकते हैं, और कुछ अधिक भी। इसमे कुछ अत्युक्ति नहीं है, कि यदि कोई चश्मा वेचनेवाला इन दोषोंवाला चश्मा मुझे देता तो मैं उसकी मूर्खता या असावधानताको बड़े बलपूर्वक दिखाता और उसके चश्मेको लौटा देता। कामटे ( Comte ) आदिका कहना है, कि सौर्यमण्डल ऐसा नहीं बना जिससे अधिकसे अधिक लाभ हो सकता। आवश्यकता थी कि चांद्र पृथिवीके चारों ओर उतने ही समयमे घूमता जितनेमें पृथिवी सूर्यके चारों ओर घूमती है। यदि ऐसा होता तो चांद्र हर रातको पूरा पूरा चमका करता। लैंग ( Lange ) और हक्सले

१ कुसुमाजलि खण्ड ३। तथा देखो श्रीधरकी न्यायकदली पृ ५४-५७; जयन्तकी न्यायमञ्जरी पृ १९४ से आगे। जयन्तने ईश्वरकी सिद्धिमें सामान्यतोह्य अनुमान दिया है—सामान्यतोह्य तु लिंगनी-श्वरसत्तायामिदं नृपहे। पृथिव्यादिकार्यं धर्मं तदुत्पत्तिप्रकारप्रयोजनाद्यभिन्नकर्तृपूर्वकमिति साध्यो धर्मं काव्यत्वान् घटादिवत्।

( Huxley ) आदि विद्वानोका कथन है, सृष्टिमें उतना ही अपव्यय है जितना खेतमें एक खरगोशको मारनेके लिये करोडो तोपे छोड़नेमें होता है। प्लोटिनस ( Plotinus ) कहा करता था कि मुझे तो अपनी उत्पत्तिकी रीतिका च्यान करके रुजा आती है। इससे प्रतीत होता है या तो ईश्वर सृष्टिको न बनाता, या वह बुद्धिमान नहीं है। ईश्वरको चाहिये था कि कान, नाक, या अंगूठा आदिसे सन्तोत्पत्ति करता। ” इसी प्रकार मैकटैगर्ट ( McTaggart ) कैनन. राशडल ( Canon Rashdall ) आदि विद्वानोंने ईश्वरको अकर्ता और असर्वव्यापक माना है<sup>३</sup>।

### न्याय-वैशेषिक साहित्य

कणादके वैशेषिक सूत्रोंकी रचना अक्षपादके न्यायसूत्रोंसे पहले मानी जाती है। श्रीयुत यूई ( Uj ) वैशेषिक दर्शनकी उत्पत्ति बुद्धके समय, और कमसे कम ईसाकी प्रथम शताब्दिके अन्तमें वैशेषिक सूत्रोंकी रचनाका समय मानते हैं। प्रशस्तपाद वैशेषिक सूत्रोंके समर्थ भाष्यकार हो गये हैं। इनका समय ईसाकी पांचवीं-छठी शताब्दि बताया जाता है। वैशेषिक सूत्रोंके ऊपर रावण भाष्य और भारद्वाज वृत्ति नामके भाष्योंका भी उल्लेख मिलता है। ये भाष्य आजकल छुप्त हो गये हैं। प्रशस्तपाद भाष्यके ऊपर ज्योमशेखरने ज्योमवती, श्रीचरं न्यायकन्दली, उदयनने किरणावलि और श्रीवत्सने लीलावती, तथा नवद्वीपके जगदीश भट्टाचार्य भाष्यसूक्ति और शंकरमिश्रने कणादरहस्य टीकाये लिखी हैं। इसके अतिरिक्त शिवादिदर्शनके सप्तपदार्थी, लौगाक्षिमास्करकी तर्ककौमुदी, विश्वनाथका भाषापरिच्छेद, तर्कसंग्रह, तर्कामृत आदि ग्रंथ वैशेषिक दर्शनका ज्ञान करनेके लिये महत्वपूर्ण हैं।

न्यायसूत्रोंकी रचनाके विषयमें विद्वानोका बहुत मतभेद है। प्रो. जैकोबीका मत है, कि न्यायसूत्र २००-४५० ईसवी सन्में रचे गये हैं। यूई ( Uj ) ने इस समयको १५०-२५० ईसवी सन् स्वीकार किया है। प्रो. ध्रुवने उक्त मतोंकी विस्तृत समालोचना करते हुए न्यायसूत्रोंके रचनाके समयको ईसवी सन्के पूर्व दूसरी शताब्दिमें माना है<sup>४</sup>। वात्स्यायन न्यायसूत्रोंके प्रथम भाष्यकार गिने जाते हैं। इनका समय ईसाकी चौथी शताब्दि माना जाता है। वात्स्यायनके ऊपर बौद्ध तार्किक दिङ्नागके आक्षेपोका परिहार करनेके लिये उद्योतकर ( ६३५ ई. स. ) ने वात्स्यायन

१ ये उद्धरण प. गंगाप्रसाद उपाध्यायकी अस्तिकवाद नामक पुस्तकके १० वे अध्यायमें फ्लिन्ट ( Flint ) की Theism के आधारसे लिये गये हैं।

२ कहा जाता है, कि जिस समय कुछमांजलिके कर्ता उदयनके नामा बुक्तियोंसे ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध करनेपर भी ईश्वरने कोई दयालुताका भाव प्रदर्शन नहीं किया, उस समय उदयनने ईश्वरको ऐश्वर्यके मद्दे मत हुआ कहकर ईश्वरके अस्तित्वकी स्थितिको अपने अधीन बताकर निम्न श्लोककी रचना की—

ऐश्वर्यमदमतोऽसि मा अथहाय वर्तसे ।

पराक्रान्तेषु बौद्धेषु मद्धीना तव स्थितिः ॥

३ देखो प्रो. ध्रुवकी स्वाहादर्मजरी भूमिका पृ ५१-५४ ।

भाष्यके ऊपर न्यायवार्तिककी रचना की। न्यायवार्तिकके ऊपर वाचस्पतिमिश्रने ( ८४० ई. स. ) न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका लिखी। वाचस्पतिको न्यायसूचिनिबंध और न्यायसूत्रोद्धारका भी कर्ता कहा जाता है। वाचस्पतिमिश्रने वेदात्, साख्य, योग और पूर्वमीमांसा दर्शनोके ऊपर भी ग्रंथोकी रचना की है। वाचस्पतिके बाद जयतमदृष्टका ( ८८० ई. स. ) नाम बहुत महत्वका है। इन्होने कुछ चुने हुए न्यायसूत्रोके ऊपर स्वतंत्र टीका लिखी है। जयन्तने न्यायमंजरी, न्यायकालिका आदि ग्रन्थोकी रचना की है। मल्लिषेणने स्याद्वादमंजरीमें जयन्तका उल्लेख किया है। उदयन आचार्य दसवीं शताब्दिके विद्वान माने जाते हैं। इन्होने वाचस्पतिकी तात्पर्यटीकापर तात्पर्यटीकापरिशुद्धि नामकी टीका, तथा न्यायकुसुमाजलि, आत्मतत्त्वविवेक, लक्षणवालि, किरणावलि, न्यायपरिशिष्ट नामक ग्रंथोकी रचना की है। उदयनकी रचनाओके ऊपर गंगेश नैयायिकके पुत्र वर्धमान आदिने टीकायें लिखी हैं। इसके अतिरिक्त भासर्षद्वका न्यायसार, तथा मुक्तावली, दिनकरी, रामरुद्री नामकी भाषापरिच्छेदकी टीकायें, तर्कसंग्रह, तर्कभाषा, तार्किकरक्षा आदि न्यायदर्शनके उल्लेखनीय ग्रंथोंमेंसे हैं। न्यायदर्शनमें नव्यन्यायका जन्म मिथिलाके गंगेश उपाध्यायसे आरंभ होता है। गंगेशका जन्म ई. स. १२०० में हुआ था। गंगेशने तत्त्वचिन्तामणि नामक स्वतंत्र ग्रंथकी रचना की है। इस ग्रंथमें नैयायिकोके चार प्रमाणोके ऊपर चर्चा की गई है। तेरहवीं शताब्दिमें गंगेशके तत्त्वचिन्तामणिके ऊपर जयदेवने प्रत्यक्षालोक नामकी टीका लिखी। इसके पश्चात् वासुदेव सार्वभौम ( ई. स. १५०० ) ने तत्त्वचिन्तामणिब्याख्या लिखी। वासुदेवके चैतन्य, कृष्णानंद, रघुनंदन और रघुनाथ नामके चार उत्तम शिष्य थे। इनमें रघुनाथने तत्त्वचिन्तामणिके ऊपर दीपित्ति, और वैशेषिक मतका खंडन करनेके लिये पदार्थखंडन, तथा ईश्वरकी सिद्धिके लिये ईश्वरानुमान नामक ग्रंथ लिखे। इसके अतिरिक्त मथुरानाथ ( १५८० ई. स. ), जगदीश ( १५९० ई. स. ) और गदाधर ( १६५० ई. स. ) ने तत्त्वचिन्तामणिके ऊपर टीकायें लिखकर नव्यन्यायको खूब ही पल्लवित किया।

## सांख्य-योग परिशिष्ट ( घ )

( श्लोक २५ )

सांख्य, योग, जैन और बौद्ध दर्शनोंकी तुलना और उनकी प्राचीनता

सांख्य लोग जैन और बौद्धोंकी तरह वेदोंको नहीं मानते, मीमांसकोंके यज्ञ-याग आदिकी निन्दा करते हैं, तत्त्वज्ञान और अहिंसाके ऊपर अधिक भार देते हैं, सांसारिक जीवनके दुख रूप साक्षात्कार करनेका उपदेश करते हैं, जातिभेदकी स्वीकार नहीं करते, ईश्वरको नहीं मानते, सन्यासको प्रधानता देते हैं, जैनोकी तरह आत्मबहुत्ववाद और बौद्धोंके क्षणिकवादकी तरह परिणामवादको मानते हैं, तथा जैन और बौद्धोंके तीर्थंकरोंकी तरह कपिलका जन्म क्षत्रिय कुलमे होना स्वीकार करते हैं। इस परसे अनुमान किया जाता है, कि सांख्य, योग, जैन और बौद्ध इन चारो सम्प्रदायोंको जन्म देनेवाली कोई एक बहुत प्राचीन संस्कृति होनी चाहिये। ऋग्वेदमे एक जटाधारी मुनिका वर्णन आता है, इस युगमे एक सम्प्रदाय वैदिक देवता और इन्द्र आदिमे विश्वास नहीं करता। इतना ही नहीं बल्कि यह सम्प्रदाय वेदकी ऋचाओपर भी कटाक्ष किया करता था। यजुर्वेदमे भी वैदिक धर्मके विरुद्ध प्रचार करनेवाले यतियोंका उल्लेख आता है। एतरेय ब्राह्मण आदि ब्राह्मणोमे भी वेदको न माननेवाले सम्प्रदायोंकी चर्चा और कर्मकाण्डकी अपेक्षा तपश्चरण, ब्रह्मचर्य, त्याग, इन्द्रियजय आदि भावनाओंकी उत्कृष्टताका उल्लेख किया गया है। उपनिषद् साहित्यमे तो ऐसे अनेक उल्लेख मिलते हैं, जहां ब्राह्मण लोग क्षत्रिय गुरुसे अच्यवन करते हैं, ऋषि लोग ब्रह्मचर्यको ही वास्तविक यज्ञ मानते हैं, वेदको अपरा विद्या कहकर यज्ञ, याग आदिका तिरस्कार करते हैं, और भिक्षाचार्यकी प्रधानता बतलाकर ब्रह्मविद्याके महत्त्वका प्रसार करते हैं। महाभारतमे भी जातिसे वर्णव्यवस्था न मानकर कर्मसे वर्णव्यवस्था माननेके, अपनी आख और शरीरका मांस आदि काटकर दान करनेके, तथा और भी अनेक तरहकी कठोर तपश्चर्याये करनेके अनेक उदाहरण पाये जाते हैं। इस सब परसे ऋग्वेदके जमानेमे भी एक ऐसी संस्कृतिके मौजूद रहनेका अनुमान होता है, जो संस्कृति कर्मकाण्डकी अपेक्षा ज्ञानकाण्डको, और गृहस्थधर्मकी अपेक्षा सन्यासधर्मको अधिक महत्त्व देती थी। इस संस्कृतिको श्रमण अथवा क्षत्रिय संस्कृति कह सकेंते हैं। उप-

१ अमी हालकी सिन्धुमें महेन्द्रजोदारो और हरप्पाकी खुदाईमें पायी जानेवाली ध्यानस्थ मूर्तियोंसे भी इस संस्कृतिकी प्राचीनताका अनुमान किया जाता है।

२ ब्राह्मण और श्रमण इन दोनो वर्गोंके इतिहासका मूल बहुत प्राचीन है। जिस तरह ब्राह्मणोंके धर्म-शास्त्र, पुराण आदि ग्रंथोंमे श्रमण लोगोंको नास्तिक, असुर आदि कहकर उनको स्पर्श करके सचेल स्नान आदिका विधान किया गया है, उसी तरह जैन, बौद्ध आदिके ग्रंथोंमें ब्राह्मणोंका मिथ्यादिष्टि, कुमार्गगामी, अभिमानी आदि शब्दोंसे तिरस्कार किया गया है। जिनेन्द्रबुद्धि आदि वैयाकरणोंने ब्राह्मण और श्रमण लोगोंके विरोधके सर्प और नकुलकी तरह जाति विरोध कहकर उल्लेख किया है। विशेष जाननेके लिये देखो प मुखलालजीकी 'पुरातत्व' में प्रकाशित 'साम्प्रदायिकता अने तेना पुरावाओर्तु दिग्दर्शन' नामक लेखमाळा। इस लेखमाळाका इस पुस्तकके लेखकद्वारा किया हुआ हिन्दी अनुवाद 'जैनजगत' मे भी प्रकाशित हुआ है।

निषदोंका साहित्य अधिकतर इसी संस्कृतिके मास्तिष्ककी उपज कहा जाता है ।

### सांख्य-योगदर्शन

साख्य और योगदर्शन बुद्धके समयके पहिलेके दर्शन माने जाँते हैं । पतंजलिके योगसूत्र साख्यप्रवचनके नामसे कहे जाते हैं, वाचस्पतिमिश्र भी साख्य-योगके उपदेष्टा चार्पगण्यको ' योगशास्त्रव्युत्पादयिता ' कहकर उल्लेख करते हैं, तथा स्वयं महर्षि पतंजलि साख्य तत्त्वज्ञानके ऊपर ही योग सिद्धांतोंका निर्माण करते हैं । इससे मालूम होता है, कि किसी समय साख्य और योग दर्शनोंमें परस्पर विशेष अन्तर नहीं था । वास्तवमें साख्य और योग दोनों दर्शनोंको एक दर्शनकी ही दो धारायें कहना चाहिये । इन दोनोंमें इतना ही अन्तर कहा जा सकता है, कि साख्यदर्शन तत्त्वज्ञानके ऊपर अधिक भार देता हुआ तत्वोंकी खोज करता है, और तत्वोंके ज्ञानसे ही मोक्षकी प्राप्ति स्वीकार करता है, जब कि योगदर्शन यम, नियम आदि योगकी अष्टांगी प्रक्रियाका विस्तृत वर्णन करके योगकी सक्रियात्मक प्रक्रियाओंके द्वारा चित्त-वृत्तिका निरोध होनेसे मोक्षकी सिद्धि मानता है । सांख्यदर्शनको कापिल साख्य और योगदर्शनको पातंजल साख्य कह सकते हैं ।

### सांख्यदर्शन

शुद्ध आत्माके तत्त्वज्ञानको साख्य कहते हैं । दूसरे स्थानपर सम्यग्दर्शनके प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रको साख्य कहाँ है । बहुतेसी जगह पच्चीस तत्वोंका वर्णन करनेके कारण

१ विशेष जाननेके लिये देखो सन् १९३४ में बम्बईमें होनेवाली २१ वीं इन्डियन साइंस कांग्रेसके अवसरपर रायबहादुर आर पी. चन्दा (R. P. Chanda) का श्रमणसंस्कृति (Śramanism) के ऊपर पढ़ा गया लेख, प्रो. विन्टरनीजकी Some Problems in Indian Literature नामक पुस्तकमें Ascetic Literature in Ancient India नामक अध्याय; इलियट (Eliot) की Hinduism and Buddhism भाग २ अ ६ और ७ ।

२ वेबर (Weber) आदि विद्वानोंके मतमें साख्यदर्शन सम्पूर्ण वर्तमान भारतीय दर्शनोंमें प्राचीनतम है । महाभारतमें भी साख्य और योगदर्शनको 'सनातन' कहकर उल्लेख किया है ।

३ साख्य और योगदर्शनमें भेद प्रदर्शन करनेके लिये साख्यको निरीश्वर साख्य और योगको सेश्वर साख्य भी कहा जाता है । न्यायसूत्रोंके माल्यकार वात्स्यायनने साख्य और योग दर्शनोंमें निम्न प्रकारसे भेदका प्रदर्शन किया है—साख्य लोग असत्की उत्पत्ति और सत्का नाश नहीं मानते । उनके मतमें चैतन्य आदिकी अपेक्षा सम्पूर्ण आत्मार्थें समान हैं, तथा देह, इन्द्रिय, मन और अहंकार; स्वप्न आदि विषयोंमें और देह आदिके कारणोंमें विशेषता होती है । योग मतके अनुयायी सम्पूर्ण सृष्टिको पुरुषके कर्म आदि द्वारा मानते हैं, दोष और प्रवृत्तिको कर्मोंका कारण बताते हैं, आत्मामें ज्ञान आदि गुणोंको, असत्की उत्पत्तिको, और सत्के नाशको स्वीकार करते हैं—नासत. आत्मलाम- न सत आत्महानम् । निरतिशयादचेतना. । देवैन्द्रियमनस्तु विषयेषु तत्कारणेषु च विशेष इति साख्यानाम् । पुरुषकर्मादिनिमित्तो भूतसर्गः । कर्महेतवो दोषाः प्रवृत्तिश्च । स्वगुणविशिष्टादचेतना । असदुत्पद्यते उत्पन्न निरुप्यते । न्यायभाष्य १-१-२९ ।

४ शुद्धात्मतत्त्वविज्ञानं साख्यमित्यभिधीयते । न्यायकोश पृ ९०४ टिप्पणी ।

५ न्यायकोश पृ. ९०४ ।



सांख्यदर्शनको सांख्य कहा जाता है । गुणरत्नने षड्दर्शनसमुच्चयकी टीकामें सांख्य-मतके साधुओके आचारका षड् प्रकारसे वर्णन किया है—“सांख्य मतके अनुयायी साधु त्रिदंडी अथवा एकदंडी होते हैं, ये कौपीन धारण करते हैं, गेरु रंगके वस्त्र पहिनते हैं, बहुतसे चोटी रखते हैं, बहुतसे जटा बढाते हैं, और बहुतसे छुरेसे मुंडन कराते हैं । ये लोग मृगचर्मका आसन रखते हैं, ब्राह्मणोंके घर आहार लेते हैं, पांच प्रास मात्र भोजन करते हैं, और बारह अक्षरोंकी जाप करते हैं । इन लोगोंके मत्त नमस्कार करते समय ‘ ओ नमो नारायणाय ’ कहते हैं, और साधु लोग केवल ‘ नारायणाय नमः ’ बोलते हैं । सांख्य परिव्राजक जीवोंकी रक्षाके लिए लकड़ीकी मुखवस्त्रिका ( बीटा ) रखते हैं । ये जीवोंकी दया पाठनेके लिये स्वयं जल छाननेका बखर रखते हैं और अपने भक्तोंको पानी छाननेके लिये छत्तीस अंगुल लंबा और बीस अंगुल चौड़ा मजबूत बखर रखनेका उपदेश देते हैं । ये लोग मीठे पानीमें खारा पानी मिलानेसे-जीवोंकी हिंसा मानते हैं, और जलकी एक बूंदमें अनंत जीवोंका अस्तित्व स्वीकार करते हैं । इन लोगोंके आचारोंके साथ ‘ चैतन्य ’ शब्द लगाया जाता है ।” सांख्य लोग कर्मकाण्डको, यज्ञ-यागको और वेदको नहीं मानते । ये लोग अध्यात्मवादी होते हैं, हिंसाका विरोध करते हैं और वेद, पुराण, महाभारत, मनुस्मृति आदिकी अपेक्षा सांख्य तत्त्वज्ञानको श्रेष्ठ समझते हैं । इन लोगोंका

१ पञ्चविंशोत्तरत्वाया संख्यान सख्या । तद्विभक्त्युक्तं शास्त्रं सांख्यम् । हेमचन्द्र—अभिधान-विन्तामिणी टीका ३-५२६ । ग्रीक विद्वान् पाइथैगोरस ( Pythagoras ) भी संख्या ( Number ) के सिद्धांतको मानते थे । प्रो. विन्टरनीज़ ( Winternitz ) आदि विद्वानोंके अनुसार पाइथैगोरसके ऊपर भारतीय सांख्य सिद्धान्तोंका प्रभाव पडा है । ग्रीक और सांख्य दर्शनकी तुलनाके लिये देखो प्रो कीथ ( Keith ) का Sāṅkhya System अ. ६ पृ ६५ से आगे ।

२ य एष आलुअविक श्रौतोऽग्निहोत्रादिकं स्वर्गसाधनतया तापत्रयप्रतीकारहेतुरकं सोऽपि दृष्टव् अनैकातिक प्रतीकार । तथाहि ‘ मध्यमर्षिण पुत्रकामा पत्नी प्रादनीयात् आधत्त पितरो गर्भम् ’ इति संज्ञेण । तदेवं वेदवचसा बहून् पिण्डान् पर क्षातान्क्षान्ति यावदेकीऽपि पुत्रो न जायते । तथा ‘ पश्येम शरदं शतम् जीवनं शरदः शतम् ’ इति श्रुतावास्ते । पर गर्भस्थो जातमात्रो बालो युवापि कुमारो म्रियते । किंचान्यत्—स श्रौतो हेतु आभिश्चिद् । पशुहिंसात्मकत्वात् । क्षययुक्तः पुनः पातात् । अतिशययुक्तं तत्रापि स्वामिच्छत्यभावश्रवणात् । उक्तं च-

षट्क्षतानि नियुज्यन्ते पशूना मध्यमेऽहनि ।  
अन्वमेधस्य वचनान्मृतानि पशुभिक्षिभिः ॥

पशुवधोऽग्निष्टोमे आनुषवधः शोसवध्वयस्या सौत्रामण्या सुरापानं रण्ड्या सह स्वेच्छालापद्वं ऋत्विजाम् । कल्पयुवेऽन्यदीपि अकृत्यं भूरि कर्तव्यतयोपदिश्यते । ब्रह्मणे ब्राह्मणमालभेत क्षत्राय राजन्यं मरुदभ्यो वैश्यं तपसे तत्कृतं नारकाय वीरहम् । इत्यादिश्रवणात् । किञ्च—

यथा पकेन पकामः सुरया वा सुराकृतम् ।  
भूतहत्या तथैवेमा न यौमोर्ध्वमर्हति ॥  
न हि हस्तावस्यदग्धौ शधिरणेव शुद्धयत ।

‘ तद्यथाऽस्मिन् लोके मनुष्या पशुत्वन्ति तथाभिमुज्जत एवममुभिन् लोके पशव मनुष्यान्वन्ति ’ इतिश्रुतिश्रवणात् । अन्यथा—

ब्रह्मान् छित्वा पशुत्वं हत्वा कृत्वा शधिरकर्दमम् ।  
यथैवं गम्यते स्वर्गं नरके केन गम्यते ॥

इत्यविशुद्धि सर्वथा श्रौतो दु खत्रयप्रतीकारहेतुः । सांख्यकारिका २ भाठरभाष्य ।

मत है, कि यथेष्ट भोगोका सेवन करनेपर तथा किसी भी आश्रममे रहनेपर भी यदि कपिल-  
लके पच्चीस तत्वोका ज्ञान हो गया है, यदि सांख्य मतमे भक्ति हो गई है, तो बिना क्रियाके  
भी मुक्ति हो संकती है । सांख्योके मतमें पच्चीस तत्व, और प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द ये तीन  
प्रमाण माने गये हैं । वैदिक ग्रन्थोंमें कपिलको नास्तिक और श्रुतिविरुद्ध तंत्रका प्रवर्तक कहकर  
कपिल प्रणीत सांख्य और पतंजलिके योगशास्त्रको अनुपादेय कहा है ।

### सांख्यदर्शनके प्ररूपक

कपिल—सांख्यदर्शनके आद्य प्रणेता आदि विद्वान् कपिल परमर्षि कहे जाँते हैं । कपिल  
क्षत्रिय थे । कुल लोग कपिलको ब्रह्माका पुत्र बताते हैं । मागवतमे कपिलको त्रिपुका अवतार  
कह कर उन्हें अपनी माता देवहूतिको सांख्य तत्वज्ञानका उपदेष्टा कहा गया है । विज्ञानभिक्षुने  
कपिलको अग्निा अवतार बताया है । श्वेताश्वतर उपनिषद्मे कपिलका हिरण्यगर्भके अवतार  
रूपमें उल्लेख आता है । रामायणमें कपिल योगीको वासुदेवका अवतार और सगरके साठ  
हज़ार पुत्रोंका दाहक बताया गया है । अश्वघोष बुद्धके जन्मस्थान कपिलवस्तुको कपिल ऋषिकी  
बसाई हुई नगरी कहकर उल्लेख करते हैं । कपिलने अपने पवित्र और प्रधान दर्शनको सर्व  
प्रथम आसुरिको सिखाया था । आसुरिने पंचशिखको सिखाया और पंचशिखने इस दर्शनको  
विस्तृत किया । पंचशिखके पश्चात् यह दर्शन मार्गव, वाल्मीकि, हारीत और देवल प्रभृतिने  
और ईश्वरकृष्णने सीखा । कपिलको सांख्यप्रवचनसूत्र और तत्त्वसमास नामके ग्रंथोका प्रणेता

१ पंचर्षिशतितत्त्वज्ञो यत्र तत्राश्रमे स्त ।

शिखी मुण्डी जटी वापि मुच्यते नात्र सन्नय ॥ पंचशिख ।

मावागणेश—तत्त्वयाचार्यदीपन ।

२ अतस्व सिद्धमात्ममेदकल्पनयापि कपिलस्य तन्त्र वेदविरुद्ध वैशालुसारि मनुवचनविरुद्ध च ।

ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य २-१-१ । तथा—नास्तिककपिलप्रणीतसांख्यस्य पतञ्जलिप्रणीतयोगशास्त्रस्य चानुपादेयत्व-  
मुक्तं भारते मोक्षधर्मेषु—

सांख्यं योगः पाण्डुपतं वेदारण्यकमेव च ।

ज्ञानान्येतानि मित्रानि नात्र कार्या विचारणा ॥

गीता. मध्वभा. अ. २ श्लो. ३९ । न्यायकोश पृ ९०४ टिप्पणी ।

३ सांख्यस्य वक्ता कपिलः परमर्षिः पुरातनः ।

हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्य पुरातन । महाभारत मोक्षधर्म ।

प्रो. शंकाकिभन् आदि विद्वान् सांख्य-सिद्धांतके अव्यक्त बीजका ऋग्वेदमें पाये जानेका उल्लेख  
करते हैं ।

४ कपिलस्तत्त्वसंख्याता भगवानात्ममाथया ।

जात. स्वयंभज. साक्षादात्मप्रज्ञसत्ये नृणाम् । भागवत ३-२५-१ ।

कहा जाता है । परन्तु इस कथनका कोई आधार नहीं ज्ञान पबता । अर्ध-ऐतिहासिक कपिलका समय महावीर और बुद्धके पूर्व बताया जाता है ।

आसुरि—आसुरि कपिलके साक्षात् शिष्य और पंचशिखके गुरु कहे जाते हैं । आसुरिका मत था, कि सुख और दुख बुद्धिके विकार है, और ये जिस प्रकार चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब जलमे पबता है, उसी तरह पुरुषमे प्रतिबिम्बित होते हैं । आसुरिके सिद्धांतोंके विषयमे विशेष पता नहीं लगता । आसुरिका समय ईसाके पूर्व ६०० वर्ष कहा जाता है ।

पंचशिख—वाचस्पतिमिश्र, भावागणेश आदि टीकाकार पंचशिखका उल्लेख करते हैं । भावागणेशकी योगसूत्रवृत्तिसे मालूम होता है, कि तत्त्वसमासके ऊपर पंचशिखने विवरण अथवा व्याख्या लिखी थी । पंचशिखका वर्णन महाभारतमें आता है । कहा जाता है, कि पंचशिख अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय आत्माके शिखास्थानमे रहनेवाले ब्रह्मको जानते थे, इस लिये उनका नाम पंचशिख पड़ा । कपिल मतका अनुसरण करनेके कारण पंचशिख कापिलेय नामसे भी कहे जाते थे । चीनके बौद्ध सम्प्रदायके अनुसार पंचशिखको षष्ठितंत्रका प्रणेता कहा जाता है, परन्तु यह ठीक नहीं है । पंचशिख चौबीस तत्त्वोंको स्वीकार करते हैं, और भूतोंके समूहसे आत्माकी उत्पत्ति मानते हैं । प्रो. दासगुप्तका मत है, कि ईश्वरकृष्णकी सांख्यकारिकाका और महाभारतमे वर्णन किये हुए सांख्यसिद्धान्तोंका चरक ( ७८ ई. स. ) मे कोई उल्लेख नहीं मिलता, इस लिये महाभारतमे आया हुआ पंचशिखका सांख्य मौलिक सांख्यदर्शन है, तथा सांख्यकारिकाका ईश्वरकृष्णका सांख्य सांख्यदर्शनका अर्वाचीनका रूप है । गर्बे ( Garbe ) पंचशिखको ईसाकी प्रथम शताब्दिका विद्वान कहते हैं ।

वार्षगण्य—वार्षगण्य विन्ध्यवासीके गुरु थे । महाभारतमे वार्षगण्यको सांख्य-योगके प्रणेताओंमेसे माना गया है । वाचस्पतिने इनका योगशास्त्रका व्युत्पादयिता कहकर उल्लेख किया है । अहिर्बुध्न्यसंहितामे और वाचस्पति आदिने वार्षगण्यको षष्ठितंत्रका रचयिता कहा है । इनका समय ईसवी सन् २३०-३०० कहा जाता है ।

१ सांख्यसूत्र सर्वप्रथम अनिरुद्ध ( १५०० ई. स. ) की दृष्टि सहित और कुछ समय बाद विद्वान-भिषुके माध्य ( १६५० ई. स. ) सहित देखनेमें आते हैं । अनिरुद्ध और विद्वानभिषुके पूर्ववर्ती ईश्वरकृष्ण, शंकर, वाचस्पतिमिश्र, माधव आदि विद्वान सांख्यसूत्रोंका उल्लेख नहीं करते, इसपरसे विद्वान लोग सांख्यसूत्रोंके चौदहवीं शताब्दिके बाद बना हुआ अनुमान करते हैं ।

२ देखो पीछे पृ. १८६ ।

३ वाचस्पतिमिश्र आदि विचारकोंके अनुसार षष्ठितंत्र वार्षगण्यका बनाया हुआ है । षष्ठितंत्र भगवती आदि जैन आगमोंमें भी उल्लेख आता है । जैन कथाके अनुसार षष्ठितंत्र आसुरिका बनाया हुआ कहा जाता है । जैन टीकाकारोंने षष्ठितंत्रका अर्थ कापिलीय शास्त्र किया है ।

विन्ध्यवासी—विन्ध्यवासीका उल्लेख मीमांसादलोकवार्तिक और तत्त्वसंग्रहपत्रिकामे आता है। इनका असली नाम रुद्रिष्ठ था। वसुबंधुके जीवनचरितके लेखक परमार्थके अनुसार विन्ध्यवासिने वसुबंधुके गुरु बुद्धमित्रको शास्त्रार्थमे पराजित करके अयोध्याके विक्रमादित्य राजासे पारितोषिक प्राप्त किया था। विन्ध्यवासी जय प्राप्त करके विन्ध्याचलको लौट गये और वहीं पर उन्होंने शरीर छोड़ा। इनका समय ई. स. २५०-३२० कहा जाता है।

ईश्वरकृष्ण—ईश्वरकृष्ण सांख्यकारिकाके कर्ता हैं। सांख्यकारिको सांख्यसप्तति भी कहते हैं। यह ग्रंथ षष्टितंत्रके आधारसे रचा गया है। सांख्यकारिकाके ऊपर माठर और गौड़पादने टीकाये लिखी हैं। बौद्ध साधु परमार्थ छठी शताब्दिमे सांख्यकारिकाको चीनमें ले गये थे, और वहा उन्होंने इसका चीनी अनुवाद करके इसके ऊपर टीका लिखी थी। पहले ईश्वरकृष्ण और विन्ध्यवासीको एक ही व्यक्ति समझा जाता है, परन्तु कमलशील तत्त्वसंग्रह पत्रिकामे ईश्वरकृष्ण और विन्ध्यवासीका अलग अलग उल्लेख करते हुए विन्ध्यवासीका रुद्रिष्ठ नामसे उल्लेख करते है, तथा गुणरत्न भी विन्ध्यवासी और ईश्वरकृष्णको अलग अलग नामसे कहते है, इस लिये ईश्वरकृष्ण और विन्ध्यवासीको एक व्यक्ति नहीं कहा जा सकता। कुछ लोग ईश्वरकृष्णका समय वार्यगण्यके पूर्व मानकर ईश्वरकृष्णका समय दूसरी शताब्दि मानते है। दूसरे दलका कहना है, कि महाभारतके वार्यगण्य ईश्वरकृष्णसे बिल्कुल अनभिज्ञ है, इस लिये वार्यगण्यको ईश्वरकृष्णके उत्तरकालीन नहीं कहा जा सकता। इन विद्वानोके मतमे ईश्वरकृष्णका समय ईसवी सन् ३४०-३८० माना जाता है।

वाचस्पतिमिश्र—नवमी शताब्दिसे वाचस्पतिने न्याय-वैशेषिक दर्शनोंकी तरह सांख्यकारिकाके ऊपर सांख्यतत्त्वकौमुदी और न्यासमाम्यके ऊपर तत्त्ववैशारदी नामक टीकाकी रचना की है।

विज्ञानमिश्र—वाचस्पतिमिश्रके पीछे विज्ञानमिश्र अथवा विज्ञानयति एक प्रतिभाशाली सांख्य विचारक हो गये हैं। इन्होंने सांख्यसूत्रोंके ऊपर सांख्यप्रवचनभाष्य तथा सांख्यसार, पातंजल भाष्यवार्तिक, ब्रह्मसूत्रके ऊपर विज्ञानामृतभाष्य आदि ग्रंथोंकी रचना की है। बहूत से सिद्धांतोंमे विज्ञानमिश्रका वाचस्पतिमिश्रसे भिन्न अभिप्राय था। विज्ञानमिश्रने पंचशिख और ईश्वरकृष्णके समयमें छुट्ट हुए ईश्वरवादका सांख्यदर्शनमें फिरसे प्रतिपादन किया है। इनके भावागणेशदीक्षित, प्रसादमाधवयोगी और दिव्यसिंहमिश्र नामके तीन प्रधान शिष्य थे।

इनके अतिरिक्त सनक, नन्द, सनातन, सनत्कुमार, अंगिरा बोधु आदि अनेक सांख्य विचारक हो गये हैं, जिनका अब केवल नामशेष रह गया है।

## योगदर्शन

योगशब्द ऋग्वेदमे अनेक स्थलोपर आता है, परन्तु यहां यह शब्द प्रायः जोड़नेके अर्थमे प्रयुक्त हुआ है। श्वेताश्वतर, तैत्तिरीय, कठ, मैत्रायणी आदि प्राचीन उपनिषदोंमें योग समाधिके अर्थमे पाया जाता है। यहां योगके अंगोका वर्णन किया गया है। आगे जाकर शांखिल्य, योगतत्त्व, ध्यानबिन्दु, हंस, अमृतनाद, वराह, नादबिन्दु, योगकुण्डली आदि उत्तरकालकी उपनिषदोंमें यौगिक प्रक्रियाओका सांगोपाग वर्णन मिलता है। सांख्यदर्शनके कपिल मुनिकी तरह हिरण्यगर्भ योगदर्शनके आदि वक्ता माने जाते हैं। हिरण्यगर्भको स्वयंभू भी कहते हैं। महाभारत और श्वेताश्वतर उपनिषदमे हिरण्यगर्भका नाम आता है। पतंजलि आधुनिक योगसूत्रोंके व्यवस्थापक समझे जाते हैं। व्यासभाष्यके टीकाकार वाचस्पति और विज्ञानमिद्धु भी पतंजलिको योगसूत्रोंके कर्ता रूपमे उल्लेख नहीं करते। प्रो. दासगुप्त आदि विद्वानोंके मतानुसार व्याकरण महाभाष्यकार और योगसूत्रकार पतंजलि दोनों एक ही व्यक्ति थे। पतंजलिका समय ईसाके पूर्व दूसरी शताब्दि माना जाता है। पतंजलिके योगसूत्रोंके ऊपर व्यासने भाष्य लिखा है। व्यासका समय ईसाकी चौथी शताब्दि कहा जाता है। ये व्यास महाभारत और पुराणकार व्याससे भिन्न व्यक्ति माने जाते हैं। व्यासके भाष्यके ऊपर वाचस्पतिमिश्रने तत्त्ववैशारदी नामकी टीका लिखी है। व्यासभाष्यपर भोज (दसवीं शताब्दि) ने भोजवृत्ति, विज्ञानमिद्धुने योगवार्तिक और नागोजी भद्र (सतरहवीं शताब्दि) ने छायाव्याख्या नामकी टीकाये लिखी है। योगकी अनेक शाखाये है। सामान्यसे योगके दो भेद हैं—राजयोग और हठयोग। पतंजलि ऋषिके योगको राजयोग कहते हैं। प्राणायाम आदिसे परमात्माके साक्षात्कार करनेको हठयोग कहते हैं। हठयोगके ऊपर हठयोगप्रदीपिका, शिवसंहिता, घेरण्डसंहिता आदि शास्त्र मुख्य हैं। ज्ञानयोग, कर्मयोग और भक्तियोगके भेदसे योगके तीन भेद भी होते हैं। योगतत्त्व उपनिषदमे मन्त्रयोग, लययोग, हठयोग और राजयोग इस तरह योगके चार भेद किये हैं।

## जैन और बौद्ध दर्शनमें योग

महाभारत, पुराण, भगवद्गीता आदि वैदिक ग्रंथोंके अतिरिक्त जैन और बौद्ध साहित्यमें भी योगका विशद वर्णन मिलता है। जैन आगम ग्रंथ और प्राचीन जैन संस्कृत साहित्यमें योग

१ तुलना करो—ननु

हिरण्यगर्भों योगस्य वक्ता नान्यः पुरातनः ।

इति याज्ञवल्क्यस्मृतौ पतंजलिः कर्म योगस्य शासितेति चेत्—अद्वा । अतएव तत्र तत्र पुराणादौ विशिष्य योगस्य विप्रकीर्णतया दुर्गाद्यार्थत्वं मन्यमानेन भगवता कृपासिद्धुना, फणियतिना सारं संजिष्टुणाऽनुशासनमारब्धं न तु साक्षाच्छासनम् । सर्वदर्शनसंग्रह १५ ।

शब्द प्रायः ध्यानके अर्थमें प्रयुक्त किया गया है। यहा ध्यानका लक्षण, भेद, प्रभेद आदिका विस्तृत वर्णन मिलता है। योगविषयक साहित्यको पल्लवित करनेमें सर्वप्रथम हरिमद्रसूरिका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है। हरिमद्रने योगके ऊपर योगबिन्दु, योगदृष्टिसमुच्चय, योगविशिका, पोद्भूशक आदि ग्रंथोंके लिखनेके साथ पतंजलिके योगशास्त्रका पाठित्य प्राप्त करके पतंजलिके योगसूत्रोंके साथ जैनयोगकी प्रक्रियाओंकी तुलना की है। हरिमद्रके योगदृष्टिसमुच्चयमें मित्रा, तारा आदि आठ दृष्टियोंका स्वरूप जैन साहित्यमें निष्कूल अभूतपूर्व है। जैन योगशास्त्रके दूसरे विद्वान हेमचन्द्रसूरि हैं। इन्होंने योगके ऊपर योगशास्त्र नामक स्वतंत्र ग्रंथ लिखकर बहुतसी जैन यौगिक प्रक्रियाओंका पतंजलिकी प्रक्रियाओंसे समन्वय किया है। हेमचन्द्रके योगशास्त्रमें शुभचन्द्र आचार्यके ज्ञानार्णवमें आये हुए ध्यान आदिके वर्णनके साथ ध्यान, आसन आदिका विस्तृत वर्णन मिलता है। जैनयोग-साहित्यको वृद्धिगत करनेवाले सतरहवीं सदीके अंतिम विद्वान यशोविजय उपाध्याय माने जाते हैं। यशोविजयजीने योगके ऊपर अध्यात्मसार, अध्यात्मोपनिषद्, तथा योगलक्षण, पातंजलयोगलक्षणविचार, योगभेद, योगविवेक, योगावतार, मित्रा, तारादित्रय, योगमाहात्म्य आदि द्वात्रिंशिकाये लिखनेके साथ हरिमद्रकी योगविशिका और पोद्भूशकपर टीका लिखकर पतंजलिके योगसूत्रोपर जैन प्रक्रियाके अनुसार वृत्ति लिखी है। यशोविजयजीने उक्तग्रंथोंमें भगवद्गीता, योगवासिष्ठ, तैत्तिरीय उपनिषद्, पातंजल योगसूत्र आदि वैदिक ग्रंथोंका उपयोग किया है और साथ ही जैन और पतंजलिके योगकी प्रक्रियाओंकी तुलना करते हुए अनेक स्थलोंपर पतंजलिकी प्रक्रियाका प्रतिवाद किया है। बौद्ध ग्रंथोंमें भी योगका वर्णन मिलता है। स्वयं बुद्धने बोधि प्राप्त करनेके पूर्व योगका अभ्यास किया था। पातंजल योगदर्शनकी तरह बौद्ध शास्त्रोंमें भी अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, मैत्री, करुणा, मुदिता, उपेक्षा आदिको बर्मके प्रधान अंग मानकर इनके विशद वर्णनके साथ हेय, हेयहेतु, हान और हानोपायकी तरह दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग इन चार आर्यसत्त्वोंका उपदेश दिया है। महायान सम्प्रदायकी विज्ञानवाद शाखा योगान्यासके ऊपर विशेष ध्यान देनेके कारण ही योगाचार नामसे कही जाती थी। योगाचार सम्प्रदायमें बोधिसत्त्वकी दस भूमियोंको प्राप्त करनेके बाद योगके अभ्यासको ही बोधिकी प्राप्ति मानी गई है। महायान सम्प्रदायमें ध्यान, पारमिता, समाधि आदि प्रक्रियाओंका विस्तृत वर्णन पाया जाता है। बौद्धतन्त्रकी क्रियातंत्र, चर्यातंत्र, योगतन्त्र, और अनुत्तरयोग तंत्र इन चार शाखाओंमें योगतंत्रका नाम बहुत महत्त्वका है। अनुत्तरयोगतंत्रके पंचक्रममें भी योगकी पाच दशाओंका वर्णन आता है। हीनयान सम्प्रदायमें भी योगान्यासको महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है।

१ जैन योगके विषयमें विशेष जाननेके लिए देखो पं सुखलालजीकी योगदर्शन और योगविशिकाकी भूमिका।

२ हीनयानके योगसंबंधी सिद्धांतोंके लिये देखो मिसेज़ राइस वैविड्सका *Yogācāra's Manual* पाली टैक्सट सोसायटी १९१६।

## मीमांसक परिशिष्ट ( ६ )

( श्लोक ११ और १२ )

### मीमांसकोंके आचार विचार

मीमांसक दर्शनको जैमिनीय दर्शन भी कहते हैं । मीमांसक लोग उपनिषदोंके पूर्ववर्ती वेदोंको ही प्रमाण मानते हैं, इस लिये ये पूर्वमीमांसक कहे जाते हैं । मीमांसक लोग धूम-मार्गके अनुयायी होते हैं । ये लोग यज्ञ-यागके द्वारा देवताओंको प्रसन्न करके स्वर्गकी प्राप्ति ही अपना मुख्य धर्म समझते हैं । मीमांसक वैदिक हिंसाको हिंसा नहीं मानते, पितरोंको तृप्त करनेके लिये श्राद्ध करते हैं, देवताओंके प्रसन्न करनेके लिये मांसकी आहुति देते हैं, तथा अतिथियोंका मधुपर्क आदिसे सत्कार करते हैं । पूर्वमीमांसावादियोंको कर्ममीमांसक भी कहते हैं । “ मीमांसक साधु कुकर्मसे रहित होते हैं, यजन आदि छह कर्मोंमें रत रहते हैं, ब्रह्मसूत्र रखते हैं, और गृहस्थाश्रममें रहते हैं । ये लोग सांख्य साधुओंकी तरह एक दण्डी अथवा त्रिदंडी होते हैं । ये लोग गेरुआ रंगके वस्त्र पहिनते हैं, मृगचर्मके ऊपर बैठते हैं, कमण्डलु रखते हैं और सिर मुंडाते हैं । इन लोगोंका वेदके सिवाय और कोई गुरु नहीं है । इस लिये ये स्वयं ही सन्यास धारण करते हैं । मीमांसक साधु यज्ञोपवीतको धोकर पानीको तीन बार पीते हैं । ये लोग ब्राह्मण ही होते हैं, और ये गृहके घर भोजन नहीं करते ” । अर्वाचीन पूर्वमीमांसक तीन प्रकारके हैं—प्रभाकर ( गुरु ), कुमारिलभट्ट ( तुलात ) और मण्डन मिश्र । मठ छह और प्रभाकर पाच प्रमाणोंको अंगीकार करते हैं ।

### मीमांसकोंके सिद्धांत

१ वेद—वेदको श्रुति, आम्नाय, छन्द, ब्रह्म, निगम, प्रवचन आदि नामोंसे भी कहते हैं । वेदान्ती लोगोंकी जिज्ञासा ब्रह्मके लिये होती है, जब कि मीमांसक लोगोंका अंतिम ध्येय धर्म ही होता है । मीमांसकोंका मत है, कर्तव्य रूप धर्म अतीन्द्रिय है, वह प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे नहीं जाना जा सकता । इस लिये धर्मका ज्ञान वेदवाक्योंकी प्रेरणा ( चोदना ) से ही होता है । उपनिषदोंका प्रयोजन भी वेदवाक्योंके समर्थन करनेके लिये ही है । अतएव वेदोंको ही प्रमाण मानना चाहिये । वेदोंका कोई कर्ता प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे सिद्ध नहीं होता है । जिन शास्त्रोंका कोई कर्ता देखा जाता है, उन शास्त्रोंको प्रमाण नहीं कहा जा सकता,

१ देवता उद्दिश्य द्रव्यत्यागो याग । यागादिवैव श्रेयसावनल्पेण धर्मः ।

२ एतेन ऋत्वर्यकर्तृप्रतिपादकप्रतिपादनद्वारेणोपनिषदा वैराक्त्यर्थं व्याख्यातम् । तन्त्रवार्तिक पृ. १३१

इस छिपे अपौरुषेय होनेके कारण वेदको ही प्रमाण कहा जा सकता है। वेद नित्य है, अबाधित है, धर्मके प्रतिपादक होनेसे ज्ञानके साधन है, तथा अपौरुषेय होनेके कारण स्वतः प्रमाण है। वेदवाक्योका अनुमान प्रमाणसे खण्डन नहीं हो सकता, क्योंकि अनुमान प्रमाण वेद प्रमाणसे बहुत निम्न कोटिका है। वेदके अपौरुषेय होनेपर भी अव्यच्छिन्न अनादि सम्प्रदायसे वेदवाक्योंके अर्थका ज्ञान होता है। वेदवाक्य लौकिक वाक्योसे भिन्न होते है। जैसे 'अग्निमीळे पुरोहितम्', 'ईषे त्वोर्जे त्वा', 'अग्न आयाहि वातये' आदि। वेद दो प्रकारका होता है—मंत्र रूप और ब्राह्मण रूप। यह मंत्र और ब्राह्मण रूप वेद विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध और अर्थवादके भेदसे पाच प्रकारका होता है। विधिसे धर्म संबंधी नियमोका

१ नैयायिक लोग वेदको ईश्वरप्रणीत मान कर वेदके अपौरुषेयत्वका खंडन करते हैं—

वेदस्य कथमपौरुषेयत्वमभिधीयते । तत्प्रतिपादकप्रमाणमात्रात् । अथ मन्येया अपौरुषेया वेदाः संप्रदायाविच्छेदे सत्यसमर्थमाणकर्तृकत्वादात्मवदिति । तदेतन्मदम् । विशेषासिद्धे । पौरुषेयवेदवादिभिः प्रत्ये संप्रदायाविच्छेदस्य कश्चीकरणात् । किंच किमिदमसमर्थमाणकर्तृकत्व नायाप्रमोयमाणकर्तृकत्वमस्मरणगोचरकर्तृकत्व वा । न प्रथम कल्पः । परमेश्वरस्य कर्तुं प्रमितेरभ्युपगमात् । न द्वितीयः । विकल्पासहत्वात् । तथाहि । किमेकेनास्मरणमभिप्रेत्ये सर्वैर्वा । नाथ । यो धर्मशीलो जितमानरोध इत्यादिषु मुक्तिकोक्तिषु व्यभिचारात् । न द्वितीयः । सर्वस्मरणस्यासर्वजडुर्ज्ञानत्वात् । पौरुषेयत्वे प्रमाणसमवाच्च । वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात्कालिदासादिवाक्यवत् । वेदवाक्यान्यासप्रणीतानि प्रमाणत्वे सति वाक्यत्वान्मान्वादिवाक्यवदिति । ननु—

वेदस्याध्ययन सर्वं शुर्वध्ययनं वैकम् ।

वेदाध्ययनसामान्यादधुनाध्ययन यथा ॥

इत्यनुमानं प्रतिसाधनं प्रगल्भत इति चेत् । तदपि न प्रमाणकोटिं प्रवेष्टुमीष्टे ।

भारताध्ययन सर्वं शुर्वध्ययनपूर्वकं ।

भारताध्ययनत्वेन साप्रताध्ययन यथा ॥

इत्यामाससमानयोगक्षेमात्वात् । ननु तत्र व्यासः कर्तेति स्मर्यते ।

को ह्यन्य पुष्परीकाक्षान्महाभारतकृद्भवेत् ।

इत्यादाविति चेत् । तदव्यसारम् । ऋचः सामानि जश्चिरे । छन्दोसि जश्चिरे तस्माच्चतुस्त्रसादजायत ( तै आ. ३-१२ ) इति पुरुषसूक्ते वेदस्य सकर्तृकता प्रतिपादनात् । किं चानित्यं । शब्द सामान्यत्वे सत्यमदादिबाह्येन्द्रियप्राप्तात्वाद्भवत् । नन्विदमनुमान स सवाय गकार इति प्रत्यभिज्ञाप्रमाणप्रतिहतमिति चेत् । तदतिफलम् । छत्तपुनर्चातकेषादलितकुन्दावाचिवप्रत्यभिज्ञाया सामान्यविषयत्वेन वाचकत्वामात्रात् । मन्वद्यरीरस्य परमेश्वरस्य तात्वादिशानामावेन वर्णोच्चारणसमवाक्य तत्प्रणीतत्वं वेदस्य स्यादिति चेत् । न तद्भद्रम् । स्वभावतोऽशरीरस्यापि तस्य अक्षानुप्रदार्थं लीलाविग्रहग्रहणसंभवत् । तस्माद्देवत्वापौरुषेयत्ववाचोयुक्ति न युक्ता । सर्वदर्शनसंग्रह-जैमिनिदर्शन ।

२ वेदान्ती लोग वेदको अपौरुषेय और आदिमान्, तथा साख्य लोग वेदको पौरुषेय और आदिमान् मानते है ।

३ मन्त्र और ब्राह्मण रूप वेदके चार भेद है—ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद और अथर्ववेद । ऋग्वेदको दस, यजुर्वेदको छियास्ती, सामवेदकी एक हजार ( ये अनध्यायके दिनोमें पढ़ी जानेके कारण इन्द्रके वज्रसे नष्ट हो गई है ) और अथर्ववेदकी नौ शाखायें हैं । ऋग्वेदका आयुर्वेद, यजुर्वेदका धनुर्वेद, सामवेदका गान्धर्ववेद और अथर्ववेदका अर्थशास्त्र (स्थापत्य) ये चारों वेदोंके चार उपवेद होते हैं । शिशा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द और ज्योतिष ये छह वेदके अंग, और पुराण, न्याय, रीमासा और धर्मशास्त्र ये चार उपांग हैं । ऋग्वेदका एतरेय ब्राह्मण, यजुर्वेदका तैत्तिरीय और ऋतपथ, ब्राह्मण, सामवेदका गोपथ ब्राह्मण तथा अथर्ववेदका ताण्ड्य ब्राह्मण ये वेदोंके ब्राह्मण हैं ।



ज्ञान होता है । जैसे ' स्वर्गके इच्छुकको यज्ञ करना चाहिये ' यह विधि है । अपूर्व, नियम, परिसंख्या, उत्पत्ति, विनियोग, प्रयोग, अधिकरण आदिके भेदसे विधिके अनेक भेद होते हैं । मंत्रसे याज्ञिकको यज्ञ संबन्धी देवताओ आदिका ज्ञान होता है । नामधेयसे यज्ञसे मिलनेवाले फलका ज्ञान होता है । निषेध विधिका ही दूसरा प्रकार है । निन्दा, प्रशंसा, परकृति और पुराकल्पके भेदसे अर्थवाद चार प्रकारका होता है ।

२ शब्दकी नित्यता—मीमांसक लोग वेदको नित्य और अपौरुषेय मानते हैं, इस लिये इनके मतमें शब्दको भी नित्य और सर्वव्यापक स्वीकार किया गया है । मीमांसकों का कहना है, कि हमें एक स्थानपर प्रयुक्त गकार आदि वर्णोंका सूर्यकी तरह प्रत्यभिज्ञानके द्वारा सब जगह ज्ञान होता है, इस लिये शब्दको नित्य मानना चाहिये । तथा, एक शब्दका एक बार संकेत ग्रहण कर लेनेपर कालान्तरमें भी उस संकेतसे शब्दके अर्थका ज्ञान होता है । यदि शब्द नित्य न होता, तो हमारे पितामह आदिसे निश्चित किये हुए शब्दोंके संकेतसे हमें उसी अर्थका ज्ञान न होता, इस लिये शब्दको नित्य ही मानना चाहिये । यदि कहे, कि शब्दको नित्य स्वीकार करनेपर सब लोगोंको हमेशा शब्द सुनाई देने चाहिये, तो यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस समय प्रत्येक वर्ण संबन्धी तालु, ओष्ठ आदिका वायुसे संबन्ध होता है, उसी समय शब्दकी अभिव्यक्ति होती है । जिस समय मनुष्य यत्नसे किसी शब्दका उच्चारण करता है, उस समय वायु नामसे उठकर, उरमें विस्तीर्ण होकर, कण्ठमें फैलकर, मस्तकमें लगकर वापिस आती हुई नाना प्रकारके शब्दोंकी अभिव्यक्ति करती है, इस लिये शब्दकी व्यंजक वायुमें ही उत्पत्ति और विनाश होता है, अतएव शब्दको नित्य मानना चाहिये ।

३ ईश्वर और सर्वज्ञ—मीमांसक लोग ईश्वरको सृष्टिका कर्ता और संहार करनेवाला नहीं मानते । उनके मतमें अपूर्व ही यज्ञ आदिका फल देनेवाला है, इस लिये ईश्वरको जगतका कर्ता माननेकी कोई आवश्यकता नहीं रहती । वेदोंको बनानेके लिये भी ईश्वरकी आवश्यकता नहीं, क्योंकि वेद अपौरुषेय होनेसे स्वतः प्रमाण हैं । मीमांसकोंका कथन है, कि यदि ईश्वर शरीर रहित होकर सृष्टिका सर्जन करता है, तो अशरीरी ईश्वरके जगतके सर्जन करनेकी इच्छाका प्रादुर्भाव नहीं हो सकता । यदि ईश्वर शरीर सहित होकर जगतको बनाता है, तो ईश्वरके शरीरका भी कोई दूसरा कर्ता मानना चाहिये । परमाणुओंको ईश्वरका शरीर

१ शब्दो नित्यः ज्योममात्रगुणत्वात् ज्योमपरिमाणवत्-प्रमाकर ।

शब्दो नित्यः निस्त्वर्षाद्रव्यत्वात् आत्मवत्-भट्ट ।

२ नैयायिक लोग ' सकारणक होनेसे, ' ऐन्द्रियक होनेसे ' और ' विनाशी होनेसे ' शब्दको अनित्य मानते हैं । देखो न्यायसूत्र २-२-१३ । न्यायदर्शनमें ' बीचीतरंग ' न्यायसे और ' कदम्बकोरक ' न्यायसे शब्दकी उत्पत्ति मानी गई है । वैयाकरण अकार आदि वर्णको नित्य मानते हैं-वर्णो नित्य ध्वन्यन्व-शब्दत्वात् स्फोटवत् ।

मानना भी ठीक नहीं। क्योंकि बिना प्रयत्नके परमाणुओंमें क्रिया नहीं हो सकती। तथा ईश्वरके प्रयत्नको नित्य माननेसे परमाणुओंमें सदा ही क्रिया होती रहनी चाहिये। ईश्वरको धर्म-अधर्मका अधिष्ठाता भी नहीं मान सकते। क्योंकि संयोग अथवा समवाय किसी भी संबंधसे धर्म और अधर्मका ईश्वरके साथ संबंध नहीं हो सकता। तथा, यदि ईश्वर सृष्टिका कर्ता है, तो वह दुखी जगतकी क्यों रचना करता है? जीवोंके भूत कर्मोंके कारण ईश्वर द्वारा दुखी जीवोंको सृष्टि मानना भी ठीक नहीं। क्योंकि जिस समय ईश्वरने सृष्टि की, उस समय कोई भी जीव मौजूद नहीं था। दयासे प्रेरित होकर भी ईश्वरकी सृष्टि रचनाको नहीं मान सकते, क्योंकि सृष्टिको बनानेके समय प्राणियोंका अभाव था। फिर भी यदि अनुकपाके कारण जगतका सर्जन माना जाय, तो ईश्वरको सुखी प्राणियोंको ही जन्म देना चाहिये था। क्रीड़ाके कारण भी सृष्टिका निर्माण नहीं मान सकते। क्योंकि ईश्वर सर्वथा सुखी है, उसे क्रीड़ा करनेकी आवश्यकता नहीं है। ईश्वर सृष्टिकी रचना करके फिर उसका संहार क्यों करता है, इसका कारण भी समझने नहीं आता। इस लिये ब्रिज-वृक्षकी तरह अनादि कालसे सृष्टिकी परंपरा माननी चाहिये। वास्तवमें नित्य और अपौरुषेय वेदोंके वाक्य ही प्रमाण हैं। कोई अनादि ईश्वर न सृष्टिका निर्माण और न सृष्टिका संहार करता है। मीमांसक लोग सर्वज्ञको भी नहीं मानते। मीमांसकोंका कहना है, कि सर्वज्ञकी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे उपलब्ध नहीं होती, इस लिये उसका अभाव ही मानना चाहिये। तथा मनुष्यकी प्रज्ञा, मेघा आदिमें योषा बहुत ही अतिशय पाया जा सकता है। जिस प्रकार न्याकरण शास्त्रका प्रकृष्ट पंडित ज्योतिष शास्त्रका ज्ञाता नहीं कहा जा सकता, जिस प्रकार वेद, इतिहास आदिका विद्वान् स्वर्गोंके देवताओंको प्रत्यक्षसे जाननेमें पंडित नहीं कहा जा सकता, जिस प्रकार आकाशमें दश योजन कूदनेवाला मनुष्य

१ सर्वज्ञवधिष्येष्वा च स्रष्टु सद्भावकल्पना ।  
 न च धर्मादते तस्य भवेन्नोकाद्विशिष्टता ॥  
 न चाऽननुष्ठितो धर्मो नाऽऽनुष्ठानमृते. मतेः ।  
 न च वेदादते सा स्याद्वेदो न च पदादिभिः ॥  
 तस्मात् प्रागपि सर्वेऽमी स्रष्टुरासन् पदादयः ।

न हि स्रष्टुरस्मदादिभ्योऽतिशयः सहजं संभवति पुस्तत्वादस्मदादिवदेव । अतो धर्मनिमित्तो वक्तव्यः न चाऽननुष्ठितो धर्मः कार्यं करोति । न चाऽऽतिज्ञानेऽनुष्ठानं संभवति । न च वेदादते ज्ञानं । न च वेदः पदपदार्थसंबन्धैर्विना शक्नोति अर्थमन्वेषयितुं । अतः प्रागपि स्रष्टु सन्त्येव पदादयः । यथाह मनुः—

सर्वेषां च स नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक् ।  
 वेदज्ञानेभ्य एवादौ पृथक् सस्याम्ब निमेषे ॥

श्लोकवार्तिक सबधाक्षेपपरिहार श्लोक ११४-११६ न्यायरत्नाकर टीका ।

सैकड़ों प्रयत्न करनेपर भी एक हजार योजन नहीं कूद सकता, जिस प्रकार कर्ण इन्द्रियमें अतिशय होनेपर भी उससे रूपका ज्ञान नहीं हो सकता, उसी तरह प्रकृतसे प्रकृत ज्ञानी भी अपने विषयका अनिक्रमण न करके ही इन्द्रिय जन्य पदार्थोंका ही ज्ञान कर सकता है। कोई भी प्राणी संपूर्ण लोकोके संपूर्ण समयके संपूर्ण पदार्थोंका ज्ञाता नहीं हो सकता। अतएव कोई अर्ताद्रिय पदार्थोंके साक्षात्कार करनेवाला सर्वज्ञ नहीं है।

४ प्रमाणवाद—मीमांसक लोग पहले नहीं जाने हुए पदार्थोंको जाननेको प्रमाण मानते हैं। प्रभाकर मतके अनुयायी प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति ये पांच, और कुमारिल भट्ट इन पांच प्रमाणोंमें अभावको मिलाकर छह प्रमाण स्वीकार करते हैं। मीमांसक लोग स्मृतिज्ञानके अतिरिक्त सम्पूर्ण ज्ञानको स्वतः प्रमाण मानते हैं। मीमांसकोंका कहना है, कि ज्ञानकी उत्पत्तिके समय ही हमें पदार्थोंका ज्ञान ( जति ) होता है। अतएव ज्ञान अपनी उत्पत्तिमें और पदार्थोंके प्रकाश करनेमें किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखता। जिस समय हमें कोई ज्ञान होता है, वह ज्ञान स्वतः ही प्रमाण होता है, और ज्ञानके स्वतः प्रमाण होनेसे ही हमारी पदार्थोंमें प्रवृत्ति होती है। इसीछिये ज्ञानके उत्पन्न होते ही ज्ञानके प्रामाण्यका पता लग जाता है यदि ऐसा न हो, तो हमारी पदार्थोंमें प्रवृत्ति न होनी चाहिये। परन्तु अप्रामाण्य ज्ञानमें यह बात नहीं होती। कारण कि मिथ्या ज्ञानमें हमारी इन्द्रियो आदिमें दोष होनेके कारण उत्तरकालमें होनेवाले वाचक ज्ञानसे ही हमारे ज्ञानकी अप्रमाणता सिद्ध होती है। अतएव मीमांसकोंके मतमें स्मृति ज्ञानको छोड़कर प्रत्येक ज्ञान, जब तक कि वह उत्तरकालमें किसी वाचक ज्ञानसे अप्रमाण रूप सिद्ध नहीं होता, स्वतः प्रमाण कहा जाता है, और उत्तरकालमें वही ज्ञान अप्रमाण सिद्ध होनेपर परत. कहा जाता है। नैयायिक लोग मीमांसकोंके स्वतः प्रामाण्यवादका विरोध करते हैं और प्रामाण्य ओर अप्रामाण्य दोनोंको परतः मानते हैं। सांख्य लोग

१ संभवतः मीमांसक लोग ईश्वर और सर्वज्ञका सद्भाव न माननेके कारण 'लोकचरत' 'नास्तिक' आदि नामोंसे कहे जाने लगे थे। कुमारिल महने इस आक्षेपको दूर करनेके लिये श्लोकवार्तिककी रचना करके उसमें 'आत्मवाद' नामक सिद्ध प्रकरण लिखा है—

प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकचरतीकृता ।

तामास्तिकपथे कर्तुमयं यत्नः कृतो मया ॥ श्लोकवार्तिक पृ. ४ श्लोक १० ।

तथा—इत्याह नास्तिकचरितराकरिण्यु—

रात्मास्तित्तां मात्थकृदत्र युक्त्या ।

दृढत्वमेतद्विषयश्च बोधः ।

प्रायाति वेदान्तनिषेवणेन ॥ पृ. ७२८ श्लोक १४८ ।

प्रामाण्य और अप्रामाण्यको स्वतः, जैन लोग दोनोको कथंचित् स्वतः और कथंचित् परतः, तथा बौद्ध लोग अप्रामाण्य ज्ञानको स्वतः और प्रामाण्यको परतः मानते हैं ।

आत्मा—मीमांसक लोग आत्माके अस्तित्वको स्वीकार करते हैं । इनके मतमें आत्माको गरीर, इन्द्रिय और बुद्धिसे भिन्न मानकर आत्मबहुत्ववादके सिद्धातको स्वीकार किया गया है । मीमांसक विद्वान् कुमारिलभट्ट और प्रभाकरके आत्मा संबंधी सिद्धातोंमें मतभेद पाया जाता है । कुमारिलके मतमें आत्माको कर्ता, भोक्ता, ज्ञानशक्तिवाला, नित्य, विमु और परिणामी मानकर अहंप्रत्ययका विषय माना जाता है । प्रभाकर मी आत्माको कर्ता, भोक्ता और विमु स्वीकार करते हैं, परन्तु वे आत्मामें परिवर्तन नहीं मानते । प्रभाकरके सिद्धातके अनुसार आत्मा ज्ञाता है, और पदार्थ ज्ञेय है । ज्ञाता और ज्ञेय एक नहीं हो सकते, इस लिये आत्मा कमी स्वस्वैदनका विषय नहीं हो सकता । यदि आत्माको स्वस्वैदक माना जाय, तो गाढ़ निद्रामें भी ज्ञान मानना चाहिये ।

मोक्ष—गौतमधर्मसूत्र आदि धर्मशास्त्रोंमें धर्म, अर्थ और काम केवल इन तीन पुरुषार्थोंको मानकर धर्मको ही मुख्य पुरुषार्थ स्वीकार किया गया है । मीमांसा दर्शनके प्राचीन आचार्य धर्मको संपूर्ण सुखोका कारण मानकर उससे स्वर्गकी प्राप्ति करना ही अपना अन्तिम ध्येय समझते थे । इन लोगोके सामने मोक्षका प्रश्न इतना बलवान् नहीं था । परन्तु उत्तरकालके मीमांसक आचार्य मोक्ष संबंधी प्रश्नसे अछूते न रह सके । प्रभाकरके मतके अनुसार संसारके कारण भूतकालीन वर्म और अधर्मके नाश होने पर शरीरके आत्यन्तिक रूपसे नाश होनेको मोक्ष कहाँ है । जिस समय जीवके शम, दम, ब्रह्मचर्य आदिके द्वारा आत्मज्ञान होनेसे देहका अभाव हो जाता है, उस समय मोक्षकी प्राप्ति होती है । मोक्ष अवस्थाको आनन्द रूप नहीं कह सकते, क्योंकि निर्गुण आत्मामें आनन्द नहीं रह सकता । इस लिये सुख और दुःख दोनोके क्षय होनेपर स्वात्मस्फुरण रूप अवस्थाको ही मोक्ष कहते हैं । कुमारिल

१ परपेक्षं प्रमाणत्वं नात्मानं लभते क्वचित् ।

भूलेच्छेदकर पक्षं को हि नामाध्यवस्यति ॥

यदि हि सर्वमेव ज्ञान स्वविषयतयात्वावधारणे स्वयमसमर्थं विज्ञानान्तरमपेक्षेत ततः कारणगुणसंबन्धार्थकिं याह्नानान्यपि स्वविषयभूतगुणाद्यवधारणे परमपेक्षेरन्, अपरमपि तथेति न कश्चिदर्थो जन्मसहस्रेणाप्यध्यवसवैवेति प्रामाण्यमेवोत्सीदिद् । शास्त्रदीपिका पृ २२ ।

२ ज्ञानशक्तिस्वभावोऽतो नित्यः सर्वगतः पुमान् ।

देहान्तरक्षम कल्प्ये सोऽगच्छन्नेव योक्ष्यते ॥

मी श्लोकवार्तिक आत्मवाद ७३ ।

३ बुद्धीन्द्रियशरीरेभ्यो भिन्न आत्मा विमुमुक्षुः ।

नानाभूतः प्रतिक्षेत्रमर्थवित्तित्तु भासते ॥

प्रकरणपंचिका पृ. १४१ ।

४ अतो नाविद्यास्तमयो मोक्षः । आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निःशेषधर्मावर्गपरिहृत्यानिर्बन्धनो मोक्ष इति सिद्धम् । प्रकरणपंचिका पृ. १५६ ।

भट्टके अनुसार परमात्माकी प्रातिकी अवस्था मात्रको मोक्ष कहा गया है । कुमारिल भी मोक्षके आनन्द रूप नहीं मानते । पार्थसारथिमिश्र आदिने भी सुख-दुःख आदि समस्त विशेष गुणोंके नाश होनेको मुक्ति माना है ।

### मीमांसक और जैन

मीमांसक लोग याज्ञिक हिंसाको, जातिसे वर्णव्यवस्थाको, और वेदके स्वतः प्रमाणको स्वीकार करते हैं । परन्तु जैन लोग साह्य, बौद्ध, आजीविक आदि श्रमण सम्प्रदायोंकी तरह उक्त बातोंका विरोध करते हैं । जैन लोग हिंसाके उग्र विरोधी हैं । ये लोग जातिसे वर्ण व्यवस्थाको नहीं मानते । ब्राह्मण लोगोंकी मान्यता है, कि सबसे पहले ब्रह्माके मुखसे ब्राह्मणोंकी उत्पत्ति हुई, उसके बाद ब्रह्माके दूसरे दूसरे अवयवोंसे क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र जन्मे, इस लिये ब्राह्मण ही सर्वपूज्य है । परन्तु आदिपुराण आदि जैन पुराणोमे इससे विरुद्ध कल्पना देखनेमे आती है । आदिपुराणके अनुसार पहले पहल जब ऋषभदेव भगवानने अस्मि, मसि आदि छह कर्मोंका उपदेश किया, उस समय उन्होंने पहले क्षत्रिय, वैश्य और शूद्रोंकी सृष्टि की, और बादमे व्रतधारी श्रावकोंमेंसे ब्राह्मण वर्णका जन्म हुआ । वास्तवमे किसीको जातिसे ऊंच अथवा नीच नहीं कहा जा सकता, इस लिये गुण और कर्मके अनुसार ही वर्णव्यवस्था माननी चाहिये । त्रैदिक लोग वेदको अपौरुषेय और नित्य होनेके कारण प्रमाण मानते हैं, और वेदविहित याज्ञिक हिंसाको पाप रूप नहीं गिनते । जैन लोगोंका मानना है, कि पहले आर्यवेद हिंसाके विधानसे रहित, और पहले यज्ञ दयामय होते थे । वर्तमान हिंसा प्रधान वेद पीछेसे महाकाल असुरने रचे है, और हिंसामय यज्ञोंका भी पीछेसे प्रचार हुआ है । जैन लोग प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग और द्रव्यानुयोग इन चार वेदोंको मानते हैं । सिद्धसेन दिवाकरने वेदोंके ऊपर द्वात्रिंशिकाकी रचना की है । भगवानके निर्वाणोत्सवके बाद स्वयं इन्द्र और देवोंने श्रावक ब्रह्मचारियोंको गार्हपत्य, परमाहवनीयक और दक्षिणाग्नि नामके तीन कुड बनाकर उनमे त्रिसंध्य अग्नि स्थापित करके अग्निहोत्रद्वारा जिन भगवानकी पूजा करनेका उपदेश किया था ।

१ सुखोपभोगरूपदच यदि मोक्ष प्रकल्प्यते ।

स्वर्ग एव भवेदेष पथधिण क्षयी च स ॥

न हि कारणवर्त्किचिदक्षयित्वेन गम्यते ।

तस्मात्कर्मक्षयदेव हेत्वभायेन मुच्यते ॥

न क्षमावात्मकं मुक्त्वा मोक्षनित्यत्वकारणम् ।

भावरूपं सर्वसुत्पत्तिधर्मकं धटादिद्वयधर्मकमेव । अतो न सुखालिका मुक्तिरालम्बानेन कियते इति ।...

सिद्धधति चामावात्मकत्वे मोक्षस्य नित्यता न त्वानन्दात्मकत्वे ।

श्लोकवार्तिक संबंधाक्षेपपरिहार श्लोक १०५-१०७ न्यावरत्नाकर टीका ।

जैन और मीमांसक लोगोके सिद्धान्तोकी तुलना करते समय यह बात विशेष रूपसे ध्यान देने योग्य है, कि कुमारिलमह प्रकरणान्तरसे जैनोंके अनेकातवादके सिद्धांतको स्वीकार करते हैं। कुमारिलका पदार्थोको उत्पाद, व्यय और स्थिति रूप सिद्ध करना, अवयवोंको अवयवीसे मिश्राभिन्न मानना, वस्तुको स्वरूप-पररूपसे सत्-असत् स्वीकार करना, तथा सामान्य और विशेषको सापेक्ष मानना, स्पष्ट रूपसे कुमारिलके अनेकातवादके समर्थन करनेको सूचित करता है। तत्त्वसंग्रहकारके कथनसे भी यही मात्स्य होता है, कि निर्ग्रथ जैनोंकी तरह विप्रमीमांसक भी अनेकातवादके सिद्धांतको मानते थे। गुणरत्न भी मीमांसकोंके प्रकारान्तरसे अनेकातके मानने उल्लेखका करते हैं।

- १ वर्षमानकमये च ह्येक क्रियते यदा ।  
तदा पूर्वोच्यते शोकः प्रीतिश्चाप्युत्तरार्थिन ॥  
हेमार्थिनस्तु माष्यस्य तस्माद्भूत्तु त्रयात्मकम् । श्लोकवार्तिक वनवाद २१-२२ ।
- २ पूर्वोक्तादेव तु न्यायात्सिष्येद्भावयव्यपि ।  
तस्याप्यत्यन्ताभिन्नत्व न स्यादवयवैः सह ॥ ७५ ॥
- ३ स्वरूपपररूपान्या नित्य सदसदात्मके ।  
वस्तुनि श्रूयते कैश्चिद्रूप किञ्चित्कदाचन ।

सर्वं हि वस्तु स्वरूपत सद्रूप पररूपतद्वासद्रूप । यथा घटो घटरूपेण सन् पटरूपेणान् । पटोऽप्यसद्रूपेण भावान्तरे घटादौ समवेतं तस्मिन् स्वीयाऽनद्रूपाकारा बुद्धिं जनयति । योऽयं घटः स पटो न भवतीति । मी. श्लोकवार्तिक अभावपरिच्छेद १२ न्यायरत्नाकर ।

- ४ अन्योन्यापेक्षिता नित्य स्यात्सामान्यविशेषयोः ।  
विशेषाणां च सामान्यं ते च तस्य भवन्ति हि ॥  
निर्विशेष न सामान्यं भवेच्छब्दाविषाणवत् ।  
सामान्यरहितत्वाच्च विशेषास्तद्भेद हि ॥  
एव च परिहर्तव्या मिश्राभिन्नत्वकल्पना ॥  
केनचिद्दयात्मनैकत्वं नागतत्वात् तस्य केनचित् ।

गोर्लं हि शब्दलेयात्मना बाहुल्येयाद्भिद्यते । स्वरूपेण च न भिद्यते । तथा व्यक्तिरपि गुणकर्मजात्यन्तरात्मना गोत्वाद्भिद्यते । स्वरूपेण च न भिद्यते । तथा व्यक्त्यन्तरादपि व्यक्ति जात्यात्मना न भिद्यते । स्वरूपेण च भिद्यते इति । अपेक्षामेवादविरोधः । समाविधानं हि विरुद्धान्यापि एकत्वापेक्षामेदान् । एकमपि हि किञ्चिदपेक्ष्य ह्यस्य किञ्चिदपेक्ष्य दीर्घं । तथैकोऽपि चैत्रो द्वित्वापेक्षया भिन्नोऽपि स्वात्मापेक्षया न भिद्यते । अनेक एकत्वमपि परिहर्तव्यं । तदेव हि वस्तु स्वरूपेण सर्वत्र सर्वदा चैकमपि शब्दलेयादिरूपेणानेक भवतीति न विरोधः । मी. श्लोकवार्तिक आकृतिवाद ९-१० तथा ५६ न्यायरत्नाकर ।

देखो प हसरज शर्मा—दर्शन और अनेकतवाद ।

- ५ कल्पनारचित्तैव वैचिन्त्यस्योपवर्णने ।  
को नामातिशय प्रोक्तो विप्रनिर्ग्रन्थकापिलैः ॥ तत्त्वसंग्रह पृ ५०१ ।

६ मीमांसकास्तु स्वयमेव प्रकारान्तरैकानेकाद्यनेकान्त प्रतिपद्यमानास्तत्प्रतिपत्तये सर्वथा पर्यनुयोग नार्हन्ति । पद्मदर्शनसमुच्चयटीका ।

## मीमांसा दर्शनका साहित्य

मीमांसासूत्रोंके रचयिता जैमिनी माने जाते हैं। वैदिक परम्पराके अनुसार जैमिनी ऋषि वेदव्यासके शिष्य थे। वेदव्यासने मूल वेदकी चार संहिताओंकी रचना की, और सामवेदकी संहिताको जैमिनीको पढ़ाया। जैमिनीका समय ईसाके पूर्व २०० वर्ष माना जाता है। जैमिनी-सूत्रोंके ऊपर भर्तृमित्र, भवदास, हरि और उपवर्ष नामके विद्वानोंने टीकाये लिखी हैं, जो आज-कल उपलब्ध नहीं हैं। जैमिनीसूत्रोंपर भाष्य लिखनेवाले शबरस्वामीका नाम मुख्य रूपसे उल्लेखनीय है। यह शबरभाष्य उत्तरकालके मीमांसक लेखकोंका खास आधार रहा है। शबरस्वामीके सिद्धांतोंका तत्वसंग्रहमे खण्डन किया गया है। प्राच्य विद्वान शबरको 'वात्स्यायनका समकालीन और नागार्जुनका उत्तरकालवर्ती मानते हैं। दूसरे लोग शबरके समयको ईसाकी चौथी शताब्दि मानते हैं। शबरभाष्यके बाद मीमांसक दर्शनके मुख्य विचारक प्रभाकर और कुमारिल-भट्ट हो गये हैं। प्रभाकरने ( ई. स. ६५० ) शबरभाष्यके ऊपर बृहती नामकी टीका लिखी है। शास्त्रीय परम्पराके अनुसार प्रभाकर कुमारिलके शिष्य कहे जाते हैं। इन दोनोंके विचारोंमें मतभेद होनेके कारण दोनोंके सिद्धांतोंकी अलग अलग शाखाये हो गई हैं। प्रभाकरका मत गुरुमत के नामसे प्रसिद्ध है। बृहती लिखते हुए प्रभाकर कुमारिलके सिद्धांतोंका उल्लेख नहीं करते, जब कि कुमारिल बृहतीकारके मतका उल्लेख करते हुए माद्धम होते हैं। इससे विद्वानोंका मत है, कि प्रभाकर कुमारिलके शिष्य नहीं थे, किन्तु वे कुमारिलके पूर्ववर्ती हैं। प्रभाकरकी बृहतीके ऊपर प्रभाकरके शिष्य कहे जाने वाले शालिकानाथमिश्रने ऋजुविमला नामकी टीका, और प्रभाकरके सिद्धांतोंके विवेचन करनेके लिये प्रकरणपंचिका नामक ग्रंथ लिखे हैं। प्रभाकरकी बृहती और शालिकानाथकी ऋजुविमला अभी सम्पूर्ण रूपसे प्रकाशमें नहीं आये, इस लिये प्रकरणपंचिका ही प्रभाकरके सिद्धांतोंको जाननेका एक आधार है। कुमारिल-भट्ट, भट्टपाद और वार्तिककारके नामसे भी कहे जाते हैं। तिब्बती ग्रंथोंमे इनको कुमारल्लो कहा गया है। कुमारिल ( ई. स. ७०० ) ने शबरभाष्यके ऊपर स्वतंत्र रूपसे टीका लिखी है। यह टीका श्लोकवार्तिक, तन्त्रवार्तिक और तुप्टीका नामके तीन खंडोंमे विभक्त है। कुमारिल और उद्योतकर बौद्ध दर्शन और बौद्ध न्यायके खंडन करनेके लिये अद्वितीय समझे जाते

१ कहा जाता है, कि कुमारिलभट्ट 'अत्र तुनोक्तम् तत्रापिनोक्तम् इति पौलस्त्यम्' इस वाक्यका अर्थ नहीं समझ सके थे। कुमारिलने इसका अर्थ किया, कि 'यहां भी नहीं कहा गया, वहां भी नहीं कहा गया, इस लिये फिर कहा गया'। प्रभाकरने कहा, कि इस वाक्यका यह अर्थ करना ठीक नहीं है। इस वाक्यका अर्थ इस तरह करना चाहिये, कि 'यहां यह 'तु' से सूचित किया गया है, और वहां 'अपि' से सूचित किया गया है, इस लिये फिर कहा गया है'। कुमारिल इससे बहुत प्रसन्न हुए और अपने शिष्य प्रभाकरको 'गुरु' कहने लगे।

थे । शान्तरक्षितने तत्त्वसंग्रहमें कुमारिलका खंडन किया है । कुमारिल धर्मकीर्ति और भवभूतिके समकालीन कहे जाते हैं । कुमारिलके पश्चात् कुमारिलके अनुयायी मंडनमिश्रका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है । मंडनमिश्रने विधिविवेक, भावनाविवेक, मीमासानुक्रमणी और कुमारिलकी तन्त्रवार्तिककी टीका लिखी है । कहा जाता है, कि ये मण्डनमिश्र आगे जाकर वेदान्तमतके अनुयायी हो गये । इसके अतिरिक्त, पार्थसारथिमिश्रने कुमारिलकी श्लोकवार्तिकके ऊपर न्याय-रत्नाकर, तथा शास्त्रदीपिका, तन्त्ररत्न और न्यायरत्नमाला; सुचरितमिश्रने श्लोकवार्तिककी टीका और काशिका; तथा सोमेश्वरभट्टने तन्त्रवार्तिककी टीका और न्यायसुधा नामके ग्रंथ लिखे । मीमांसादर्शनका ज्ञान करनेके लिये माधवका न्यायमालाविस्तर, आपदेवका मीमांसान्यायप्रकाश, लौगाक्षिभास्करका अर्थसंग्रह और खण्डदेवकी भाट्टदीपिका आदि ग्रंथ उल्लेखनीय हैं ।





## वेदान्त परिशिष्ट (च)

( श्लोक १३ )

### वेदान्तदर्शन

वेदान्तदर्शनका निर्माण वेदोके अंतिम भाग उपनिषदोके आधारसे हुआ है, इस लिये इसे वेदान्त कहते हैं। वेदान्तको उत्तरमीमांसा अथवा ब्रह्ममीमांसा भी कहते हैं। यद्यपि पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा दोनो दर्शन मौखिक रूपसे भिन्न भिन्न हैं, परन्तु बोधायनने इन दर्शनोंको 'संहित' कहकर उल्लेख किया है, तथा उपवर्षने दोनो दर्शनोपर टीका लिखी है, इससे विद्वानोका अनुमान है, कि किसी समय पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा एक ही समझे जाते थे। "उत्तरमीमांसक साधु अद्वैतवादी होते हैं। ये लोग ब्राह्मण ही होते हैं। इनके नामके पीछे भगवत् शब्द लगाया जाता है। ये साधु कुटीचर, बहूदक, हंस और परमहंसके भेदसे चार प्रकारके होते हैं। कुटीचर लोग मठमे वास करते हैं, त्रिदण्डी होते हैं, शिखा रखते हैं, ब्रह्मसूत्र पढ़नते हैं, गृहत्यागी होते हैं और यजमानोके घर आहार लेते हैं, तथा एकाध बार अपने पुत्रके यहा भी भोजन करते हैं। बहूदक साधुओका वेप कुटीचरोके समान होता है। ये लोग ब्राह्मणोके घर नरिस भोजन लेते हैं, विष्णुकी जाप करते हैं, और नदीके जलमे स्नान करते हैं। हंस साधु ब्रह्मसूत्र और शिखा नहीं रखते, कषाय वस्त्र धारण करते हैं, दण्ड रखते हैं, गांवमे एक रात और नगरमें तीन रात रहते हैं, धूंआ निकलना बंद होनेपर और आगके बुझ जानेपर ब्राह्मणोके घर भोजन करते हैं, तप करते हैं और देश देशमे भ्रमण करते हैं। जिस समय हंस आत्मझानी हो जाते हैं, उस समय वे परमहंस कहे जाते हैं। ये चारों वर्णोके घर भोजन लेते हैं, इनके दंड रखनेका नियम नहीं है, ये लोग शक्ति हीन हो जानेपर भोजन ग्रहण करते हैं।" वेदान्तके माननेवाले आजकल भी भारतवर्ष और उसके बाहर पाये जाते हैं। जब कि न्याय, वैशेषिक, सांख्य आदि अन्य भारतीय दर्शनोकी परम्परा नष्ट-प्राय हो गई है। ई. स. १६४० मे दाराशिकोहने उपनिषदोका फारसी भाषामें अनुवाद किया था। जर्मन तत्त्ववेत्ता शोपेनहोर ( Schopenhauer ) ने औपनिषदिक तत्त्वज्ञानसे प्रभावित होकर भारतीय तत्त्वज्ञानकी मुक्तकंठसे प्रशंसा की है। शांकर वेदान्तके सिद्धांतोकी तुलना पश्चिमके आधुनिक विचारक ब्रैडले (Bradley) के सिद्धांतोंके साथ की जा सकती है।

### वेदान्तसाहित्य

वेदान्त दर्शनका साहित्य बहुत विशाल है। सर्व प्रथम वेदान्तदर्शन उपनिषदोंमें, और उपनिषदोके बाद महाभारत और गीतामे देखनेमे आता है। तत्पश्चात् औडुलोमि, आस्मरथ्य, काशकृत्स्न, कार्ष्णाजिनि, वादारे, आत्रेय और जैमिनी वेदान्तदर्शनके प्रतिपादक

कहे जाते हैं। इन विद्वानोंका उल्लेख वादरायणने अपने ब्रह्मसूत्रमें किया है। वेदान्तदर्शनके प्रतिपादकोमें वादरायणके ब्रह्मसूत्रोंका नाम बहुत महत्वका है। ब्रह्मसूत्रोंको वेदान्तसूत्र अथवा शारीरकसूत्रोंके नामसे भी कहा जाता है। वेदान्तसूत्रोंके समयके विषयमें विद्वानोंमें बहुत मतभेद है। आजकल वेदान्तसूत्रोंका समय ईसवी सन् ४०० के लगभग माना जाता है। वेदान्तसूत्रोंके ऊपर अनेक आचार्योंने टीकाये लिखी हैं। वादरायणके पश्चात् ब्रह्मसूत्रोंके वृत्तिकार बोधायनका नाम सबसे पहले आता है। बहुतसे विद्वान बोधायन और उपन्यस दोनोंको एक ही व्यक्ति मानते हैं। बोधायन ज्ञानकर्मसमुच्चयके सिद्धांतको मानते थे। द्रमि-बाचार्यने छान्दोग्य उपनिषद्के ऊपर टीका लिखी थी। इस टीकाका उल्लेख छान्दोग्य उपनिषद्की शंकरकी टीकाके टीकाकार आनन्दगिरिने किया है। द्रमिबाचार्य 'भाष्यकार' के नामसे भी कहे जाते थे। टंक 'वाक्यकार' के नामसे प्रसिद्ध हो गये हैं। टंकको आत्रेय अथवा ब्रह्मनन्दिन् नामसे भी कहा जाता है। भर्तृहरिश्चन्द्र भेदाभेद और ब्रह्मपरिणामवादके सिद्धांतको मानते थे। शंकर और आनन्दतीर्थने भर्तृहरिश्चन्द्रका बृहदारण्यककी टीकामें उल्लेख किया है। औपनिषदिक ऋषियोंके पश्चात् अद्वैत वेदान्तका सुनिश्चित रूप सर्वप्रथम गौडपादकी माण्डूक्यकारिकामें देखनेमें आता है। गौडपादका समय ईसवी सन् ७८० के लगभग माना जाता है। शंकर गौडपाद आचार्यके शिष्य गोविन्दके शिष्य थे। शंकर केवलद्वैतके प्रतिष्ठापक महान् आचार्य माने जाते हैं। शंकराचार्यने अनेक शास्त्रोंकी रचना की है। इन शास्त्रोंमें ईशा, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, ऐतरेय, तैत्तिरीय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक इन दस उपनिषदोंपर, तथा भगवद्गीता और वेदान्तसूत्रोंके ऊपर टीकाओंका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है। शंकरका समय ईसवी सन् ८०० माना जाता है। मंडन अथवा मंडनमिश्र शंकरके समकालीन माने जाते हैं। मंडनने ब्रह्मसिद्धि आदि अनेक महत्वपूर्ण ग्रंथोंकी रचना की है। मंडन दृष्टिसृष्टिवादके प्रतिष्ठापक कहे जाते हैं। ब्रह्मसिद्धिके ऊपर वाचस्पति आदि अनेक विद्वानोंने टीकाये लिखी हैं। सुरेश्वर शंकरके साक्षात् शिष्य थे। सुरेश्वरका समय ईसवी सन् ८२० माना जाता है। इन्होंने नैष्कर्म्यसिद्धि, बृहदारण्यक उपनिषद्-भाष्यवार्तिक आदि ग्रंथ लिखे हैं। नैष्कर्म्यसिद्धिके ऊपर चित्तुख आदिने टीकाये लिखी हैं। पद्मपाद सुरेश्वरके समकालीन माने जाते हैं। पद्मपाद भी शंकराचार्यके साक्षात् शिष्य थे। पद्मपादने पंचपादिका आदि ग्रंथोंकी रचना की है। पंचपादिकाके ऊपर प्रकाशात्मन् आदिने टीकाये लिखी हैं। वेदान्त दर्शनके प्रतिपादकोंमें मैथिल पंडित वाचस्पतिमिश्रका नाम भी बहुत महत्वका है। वाचस्पतिमिश्रने शंकरभाष्यके ऊपर अपनी पत्नीके नामपर भामती, और मण्डनकी ब्रह्मसिद्धिके ऊपर तत्त्वसमीक्षा टीका लिखी है। सर्वज्ञात्ममुनि सुरेश्वराचार्यके शिष्य थे। सर्वज्ञात्ममुनिने शंकर वेदान्तके सिद्धांतोंके प्रतिपादन करनेके लिये संक्षेपशारीरक नामका ग्रंथ लिखा है। इनका समय ईसवी सन् ९००

माना जाता है। इसके अतिरिक्त आनन्दबोध ( ११-१२ शताब्दि ) का न्यायमकरन्द और न्यायदीपावलि, श्रीहर्ष ( ई. स. ११५० ) का खण्डनखण्डखाद्य, चित्सुखाचार्य ( ई. स. १२५० ) की चित्सुखी, विद्यारण्य ( ई. स. १३५० ) की पंचदशी और जीवन्मुक्तिविवेक, तथा मधुसूदनसरस्वती ( १६ वीं शताब्दि ) की अद्वैतसिद्धि, अप्ययदीक्षित ( १७ वीं शताब्दि ) का सिद्धातलेश, और सदानन्दका वेदान्तसार आदि ग्रंथ वेदान्त दर्शनके अभ्यासियोंके लिये महत्त्वपूर्ण हैं।

### वेदान्त दर्शनकी शाखायें

मर्तृप्रपंच—शंकरके पूर्व होनेवाले वेदान्त दर्शनके प्रतिपादकोंमें मर्तृप्रपंचका नाम बहुत महत्त्वका गिना जाता है। मर्तृप्रपंचका इस समय कोई मूल ग्रंथ उपलब्ध नहीं है। सुरेश्वरकी वार्तिकके उल्लेखसे मालूम होता है, कि मर्तृप्रपंच अग्निवैश्वानरके उपासक थे, और इन्हे अग्निवैश्वानरके प्रसादसे उच्च कोटिका तत्त्वज्ञान प्राप्त हुआ था। मर्तृप्रपंच अद्वैतमतका प्रतिपादन करते हैं। ये शंकरकी तरह ब्रह्मके पर और अपर दो भेद करते हैं, परन्तु दोनो प्रकारके ब्रह्मको सत्य मानते हैं। मर्तृप्रपंचका समय ईसाकी सातवीं शताब्दि माना जाता है।

शंकर—शंकराचार्य केवलद्वैत अथवा ब्रह्माद्वैतका स्थापनकरनेवाले महान प्रतिभाशाली विचारकोंमें गिने जाते हैं। शंकरके मतमें व्यवहारिक और पारमार्थिकके भेदसे दो प्रकारके सत्य माने गये हैं। परमार्थ सत्यसे संसारके सम्पूर्ण व्यवहार अविद्याके कारण ही होते हैं, इस लिये सब मिथ्या हैं। परमार्थसे एक केवल सत्, चित्, और आनन्द रूप ब्रह्म ही सत्य है। जिस प्रकार प्रकाशमान सूर्यके जलमे प्रतिबिम्बित होनेसे सूर्य नाना रूपमें दिखाई देता है, उसी तरह ब्रह्म भी अघ्यास अथवा अविद्याके कारण नाना रूपमें प्रतिभासित होता है। केवलद्वैतके प्रतिपादक शंकरके पूर्ववर्ती अनेक आचार्य हो गये हैं, परन्तु उपलब्ध साहित्यमे शंकरका अद्वैतवाद ही सर्वप्रधान गिना जाता है।

रामानुज—ये विशिष्टाद्वैतके जन्मदाता माने जाते हैं। रामानुजके मतमे परब्रह्मका स्वरूप उसके विशेषणसे ही समझमे आ सकता है, निर्विशेष वस्तुकी सिद्धि नहीं हो सकती। इस लिये जीव, जगत और ईश्वर इन तीन पदार्थोंको मानना चाहिये। जीव और जगत शरीर रूप है, और परब्रह्म शरीरी है। रामानुजका समय ११ वीं शताब्दि माना जाता है।

वल्लभ—ये शुद्धाद्वैतके मुख्य प्रवर्तक गिने जाते हैं। इनके मतमें यह जगत परब्रह्मका ही अविभक्त परिणाम है। इसे माया रूप कह कर ब्रह्मकी विवर्त नहीं कह सकते।

इस लिये ब्रह्मको माया रहित मानना चाहिये । ब्रह्म अंशी है, तथा जीव और जड़ ब्रह्मके अंश है । जीव भक्तिके द्वारा ही परब्रह्मको प्राप्त करता है । शुद्धाद्वैतको अविद्वत ब्रह्मवाद भी कहते हैं । बल्लभका समय ईसाकी १५ वीं शताब्दि माना जाता है ।

विज्ञानमिश्रु—ये अविभागाद्वैतके स्थापक माने जाते हैं । ये केवलद्वैत और शुद्धाद्वैतका खंडन करते हैं । इनके मतमें जिस प्रकार जलमें शक्कर डालनेसे शक्कर जलके साथ अविभक्त हो जाती है, उसी तरह पर जड़-अजड़ जगत परब्रह्ममें अविभक्त रूपसे रहता है । विज्ञानमिश्रुका समय ईसाकी १७ वीं शताब्दि माना जाता है ।

श्रीकंठाचार्य—शक्तिविशिष्ट अद्वैतको मानते हैं । यह अद्वैतवाद केवलद्वैतके साथ मिलता जुलता है । परन्तु यहा ब्रह्मको सविशेष भावसे प्रधान, और निर्विशेष भावसे गौण माना गया है । ब्रह्मतत्त्व चित् शक्ति और आनन्द शक्तिसे युक्त है । यहाँपर यह शक्तितत्त्व माया रूप अथवा अविद्या रूप न माना जाकर चिन्मय माना गया है । श्रीकंठाका समय १५ वीं शताब्दि माना जाता है ।

भट्टभास्कर—औपाधिक भेदाभेदको मानने वाले हैं । भट्टभास्कर भेद और अभेद दोनोको सत्य मानते हैं । ब्रह्म और जगतमें कार्य-कारण संबंध है । इस लिये कार्य और कारण दोनों ही सत्य हैं । कारणको सत्य और कार्यको कल्पित नहीं कहा जा सकता । भट्टभास्करका समय ईसाकी १० वीं शताब्दि माना जाता है ।

निम्बार्क—स्वभाविक भेदाभेदको मानते हैं । इनके मतमें जगत ब्रह्मका परिणाम है, इसे काल्पनिक नहीं कह सकते । निम्बार्कके मतमें जीव और जगतको न ईश्वरसे सर्वथा अमिन्न कह सकते हैं, और न सर्वथा मिन्न । अतएव चेतन और अचेतनको ईश्वरसे भिन्ना-भिन्न मानना चाहिये । निम्बार्कका समय ११ वीं शताब्दि माना जाता है ।

मच्च—मच्च द्वैत वेदान्ती माने जाते हैं । मच्चके अनुसार प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणोसे भेदकी ही सिद्धि होती है । पदार्थ दो तरहके होते हैं—स्वतंत्र और परतंत्र । ईश्वर स्वतंत्र पदार्थ है । परतंत्र पदार्थ भाव और अभावके भेदसे दो प्रकारके हैं । भावके दो भेद हैं—चेतन और अचेतन । चेतन और अचेतन ईश्वरके आधीन हैं । मच्चको पूर्णप्रबुद्ध अथवा आनन्दतार्थ्य भी कहा जाता है । मच्चका समय ईसाकी १२ वीं शताब्दि माना जाता है ।

### शंकरका मायावाद

कुछ लोगोंका कहना, कि शंकराचार्यने मायावादके सिद्धांतोंकी रचना बौद्धोंके विज्ञानवाद और शून्यवादके आधारसे की है । वादरायणके ब्रह्मसूत्रोंमें, भगवद्गीतामें और बृहदारण्यक, छान्दोग्य आदि उपनिषदोंमें मायावादके सिद्धांत नहीं पाये जाते, विज्ञानमिश्रु

शंकराचार्यको ' प्रच्छन्नबौद्ध ' कहकर उल्लेख करते हैं, परमुराणमें ' मायावाद ' को बन्द शास्त्र कहा गया है, तथा मन्व शून्यवादियोंके शून्य और मायावादियोंके ब्रह्मका एक ब्रह्मन हैं, इनसे माझ्म होता है, कि शंकर अपने परमगुरु गौडपादके निदातामें प्रभावान्वित हुए थे। प्रो. दासगुप्तके अनुसार ये गौडपाद स्वयं बौद्ध विद्वान् थे, और वे उपनिषदों और बुद्धके सिद्धांतोंमें भेद नहीं समझते थे। गौडपादनं माण्डूक्य उपनिषद्के उक्त माण्डूक्यकारिका टीका लिखकर बौद्ध और आपनिषदिक निदाताका समन्वय किया है। जगें चल्कर गौडपादके निदाताका उनके शिष्य शंकराचार्यमें प्रसार किये। प्रो. ध्रुव इम मनने सहमत नहीं हैं। ध्रुवका मत है, कि हॉनयान बौद्धदर्शन ब्राह्मणदर्शनसे प्रभावान्वित होकर ही महायान बौद्धदर्शनके रूपमें विकसित हुआ है।



१ गौडपाद आचार्यके माण्डूक्यकारिका और नागार्जुनके मगधमिच्छसत्त्वकं दृष्टान्तं सिद्धे शंके  
 प्रो. दासगुप्तके A History of Indian Philosophy Vol I पृ. ४२३ से ४२८।  
 २ देखो प्रो. ध्रुवके स्पष्टादनंशरी पृ. ६० भूमिका।

## चार्वाक परिशिष्ट ( छ )

( श्लोक २० )

### चार्वाक मत

चार्वाक लोग पुण्य-पाप आदि परोक्ष वस्तुओको स्वीकार नहीं करते, इस लिये इन्हें चार्वाक कहते हैं<sup>१</sup> । सुन्दर वाणी होनेके कारण भी ये लोग चार्वाक कहे जाते हैं<sup>२</sup> । चार्वाक लोग सामान्य लोगोके समान आचरण करनेके कारण लोकायत अथवा लोकायतिक कहे जाते हैं<sup>३</sup> । ये लोग पुण्य-पापको नहीं मानते, इस लिये इन्हें नास्तिक भी कहते हैं<sup>४</sup> । ये लोग आत्मा नहीं मानते, इस लिये इन्हे अक्रियावादी कहते हैं । चार्वाक बृहस्पतिके शिष्य थे । बृहस्पतिने देवताओके शत्रु असुरोको मोहित करनेके लिये चार्वाक मतकी सृष्टिकी थी । धूर्त चार्वाक और सुशिक्षित चार्वाकके भेदसे चार्वाक दो प्रकारके होते हैं । धूर्त चार्वाक पृथिवी, अप्, तेज और वायु इन चार भूतोंको छोडकर आत्माको अलग पदार्थ नहीं मानते । सुशिक्षित चार्वाक शरीरसे भिन्न आत्माका अस्तित्व मानते हैं, परन्तु उनके मतमें यह आत्मा शरीरके नाश होनेके साथ ही नष्ट हो जाता है । कोई चार्वाक लोग चतुर्भूत रूप जगतको न मानकर आकाशको पांचवा भूत स्वीकार करके संसारको पंचभूत रूप मानते हैं । “ चार्वाक मतके प्राधु कापालिक होते हैं । ये लोग शरीरपर भ्रम लगाते हैं, और ब्राह्मणसे लेकर अल्पंज तक किसी भी जातिके हो सकते हैं । ये लोग मद्य और मांसका भक्षण करते हैं, व्यभिचार करते हैं, प्रत्येक वर्ष इकडे होकर खियोसे क्रीडा

१ चर्वन्ति, भक्षयन्ति तत्त्वतो न मन्यन्ते पुण्यपापादिक परोक्ष वस्तुजातमिति चार्वाकाः । गुणरत्नसूत्रे ।

२ चारु लोकसमत. वाक वाक्यम् यस्य सः । वाचस्पत्यकोश ।

३ लोका निर्दिचारा सामान्यलोकास्तद्वाचरन्ति स्मेति लोकायता लोकायतिका इत्यपि । गुणरत्न ।

४ नास्ति पुण्य पापमिति मतिरस्य नास्तिक । हेमचन्द्र ।

यद्य यह ज्ञान देने योग्य है, कि वैदिक पुराणोंमें अद्वैत वेदान्तके प्रतिपादक शंकराचार्यको चार्वाक, जैन और बौद्धोंकी तरह नास्तिक बताकर शंकरके मायावादको असत् ज्ञान कहा है—

मायावादी वेदान्ती ( शंकर भारती ) अपि नास्तिक एव पर्यवसाने सपथते इति शैयम् ।

अत्र प्रमाणानि साख्यप्रवचनभाष्योदाहृतानि पद्मपुराणवचनानि यथा—

मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च ।

भयैव कथितं देवि क्लौ ब्राह्मणरूपिणा ॥

अपार्यं भ्रुतिवाक्यानां दर्शयल्लोकगर्हितम् ।

कर्मस्वरूपत्याज्यत्वमत्र च प्रतिपाद्यते ॥

सर्वकर्मपरिभ्रशास्त्रैश्चर्त्यं तत्र चोच्यते ।

परनात्मजोबचोरैक्यं मयात्र प्रतिपाद्यते ॥

साख्यप्रवचन भाष्य १-१ भूमिः । न्यायनेत्रं पृ. ३७६ ।

करते हैं, तथा कामको छोडकर और कोई धर्म नहीं मानते' । ” परयोगी आनदघनजीने चार्वाक मतकी उपमा जिनेन्द्रकी कोखसे दी है, यह बात विशेष रूपसे ध्यान आकर्षित करनेवाली है ।

### चार्वाक लोगोंके सिद्धांत

चार्वाक लोग आत्माको नहीं मानते । इनके मतमें चैतन्य विशिष्ट देहको ही आत्मा माना गया है । जिस समय भौतिक शरीरका नाश होता है, उस समय आत्माका भी नाश हो जाता है, अतएव कोई परलोक जानेवाली आत्मा भिन्न वस्तु नहीं है । इसीलिये चार्वाकोंका सिद्धांत है, कि जब तक जीना है, तब तक खूब आनंदके साथ जीवनको यापन करना चाहिये, क्योंकि मरनेके बाद फिरसे जीवका जन्म नहीं होता । चार्वाक लोग धर्म, अधर्म और पुण्य, पापको नहीं मानते । इनके मतमें एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है । इस लिये इन लोगोका मत है, कि संसारसे बाह्य कोई स्वर्ग, नरक, मोक्ष और ईश्वर जैसी वस्तु नहीं है । वास्तवमें कांटा लग जाने आदिसे उत्पन्न होनेवाला दुख ही नरक है, लोकमें प्रसिद्ध राजा ही ईश्वर है, देह का छोडना ही मोक्ष है, और स्त्रीका अलिंगन करना ही सबसे बड़ा पुरुषार्थ है । चार्वाक वेदको नहीं मानते, तथा याज्ञिक हिंसाका और श्राद्ध आदि कर्मोंका घोर विरोध करते हैं ।

### चार्वाक साहित्य

चार्वाक साहित्यका आज कोई भी ग्रंथ उपलब्ध नहीं है । इस लिये चार्वाकोंके सिद्धांतोंके प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त करनेके आज कोई साधन नहीं है । आजीविक आदि सम्प्रदायोंकी तरह चार्वाक मतका थोड़ा बहुत ज्ञान जैन, बौद्ध और ब्राह्मणोंके ग्रंथोंसे होता है । चार्वाक सिद्धांतोंके आद्य प्रणेता बृहस्पति कहे जाते हैं । गुणरत्न और जयन्तभट्ट दो चार्वाक-सूत्रोंका उल्लेख करते हैं, इससे अनुमान होता है, बृहस्पतिने चार्वाकशास्त्रकी रचना सूत्र रूपमें की थी । शान्तरक्षित तत्त्वसंग्रहमें चार्वाक सम्प्रदायके प्ररूपक कम्बलाश्वतरके एक सूत्रका उल्लेख करते हैं । विद्वानोंका कहना है, कि बौद्ध सूत्रोंमें वर्णित अजितकेशकम्बली और कम्बलाश्वतर दोनो एक ही व्यक्ति थे । इनका समय ईसवी सन् पूर्व ५५०-५०० बताया जाता है । चार्वाकके सिद्धांतोंका संक्षिप्त वर्णन जयन्तकी न्यायमजरी, माधवका सर्वदर्शनसंग्रह, गुणरत्नकी षड्दर्शनसमुच्चय टीका और महाभारत आदि ग्रंथोंमें पाया जाता है ।

१ गुणरत्न षड्दर्शनसमुच्चय टीका ।

२ “ लोकायतिक कूळ जिनवरली, अश्व-विचार जो कीजे,  
तत्त्व-विचार सुधारस धारा, गुणम विण केम पीजे ” श्रीनमिनाथजीउं स्तवन, गा. ४ ।  
५ वेत्तरदास—जैनदर्शन पृ. ८० मूषिका ।

३ कायादेव ततो ज्ञान प्राणापानास्थिष्ठितात् ।

युक्तं जायत इत्येतत्कम्बलाश्वतरोदितम् ॥

तथा च सूत्रम्—कायादेवेति । तत्त्वसंग्रह श्लोक १८५४ मूषिका ।

४ तत्त्वसंग्रह अग्नेजी मूषिका ।

## विविध परिशिष्ट (ज)

श्लो १ पृ. ४ पं. २१ आजीविक

भारतके अनेक सम्प्रदायोंकी तरह आजीविक सम्प्रदायका नाम भी आज निश्चय हो चुका है। आजीविक मतके माननेवालोंके क्या सिद्धांत थे, इस मतके कौन कौन मुख्य आचार्य थे, उन्होंने किन किन ग्रंथोंका निर्माण किया था, आदिके विषयमें प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त करनेके लिये आज कोई भी साधन नहीं है। इस लिये आजीविक सम्प्रदायके विषयमें जो कुछ थोड़े बहुत सत्य अथवा अर्धसत्य रूपमें जैन और बौद्ध शास्त्रोंमें उल्लेख मिलते हैं, हमे उन्हींसे संतोष करना पबता है। ई. स. पूर्व ३९१ में अशोकका आजीविकोंको एक गुफा प्रदान करनेका उल्लेख मिलता है। ईसाकी ६ वीं शताब्दिके विद्वान वराहमिहिर अपने बृहज्जातकमें आजीविकोंको एकदण्डी कहकर उल्लेख करते हैं। ई. स. ५७६ में शीलोक, ई. स. ५९० में हलायुध आजीविक और दिगम्बरोको, और मणिमद आजीविक और बौद्धोंको पर्यायवाची मानकर उल्लेख करते हैं, तथा ई. स. १२३५ में राजराज नामके चोल राजाके शिलालेखोंपर से आजीविकोंके ऊपर कर लगानेका अनुमान किया जाता है। जैन और बौद्ध साहित्यमें नदबच्छ, किससंकिञ्च और मक्खलि गोशाल इन तीन आजीविक पंथके नायकोंका कथन आता है। मक्खलि गोशाल बुद्ध और महावीरके समकालीन प्रतिस्पर्धियोंमें से माने जाते हैं। भगवती आदि जैन आगमोंके अनुसार गोशाल महावीरकी तपस्याके समय महावीरके शिष्य बनकर छह वर्ष तक उनके साथ रहे, और बादमें महावीरके प्रतिस्पर्धि बनकर आजीविक सम्प्रदायके नेता बने। गोशालक भाग्यवादी थे। इनके मतमें सम्पूर्ण जीव अवश, दुर्बल, निर्वाय हैं, और भवितव्यताके वशमें हैं। जीवोंके संकलेशका कोई हेतु नहीं है, बिना हेतु और बिना प्रत्ययके प्राणी संकलेशको प्राप्त होते हैं। गोशालक आत्माको पुनर्जन्मको और जीवके मुक्तिसे छूटनेको स्वीकार करते थे। उनके मतमें प्रत्येक पदार्थमें जीव विद्यमान है। गोशालकने जीवोंको एकेन्द्रिय आदिके विभागमें विभक्त किया था, वे जीव हिंसा न करनेपर भार देते थे, मुख्य योनि चौदह लाख मानते थे। भिक्षाके वास्ते पात्र नहीं रखते थे, हाथमें भोजन करते थे, मद्य, मांस, कंदमूल और उद्भिष्ट भोजनके त्यागी होते थे, और नम्र रहा करते थे। आजीविक लोगोंका दूसरा

१ प्रो. होर्नेल ईसाकी छठी शताब्दिके आजीविकदर्शनके स्वतंत्र आचार्योंके होनेका अनुमान करते हैं।



नाम तेरासिय ( त्रैराशिक ) भी है । ये लोग प्रत्येक वस्तुको सत्, असत् और सदसत् तीन तरहसे कहते थे, इस लिये ये तेरासिय कहे जाने लगे ।

श्लोक १५ पृ. १९३ पं. १८ संवर-प्रतिसंवर

क्षेमेन्द्रने सांख्यतत्त्वविवेचनमें संवर ( संचर ) और प्रतिसंवर ( प्रतिसंचर ) का लक्षण निम्न प्रकारसे किया है—

संचर—

साम्यवस्थागुणानां या प्रकृति सा स्वभावतः ।

कालक्षोभेण वैषम्यात् क्षेत्रे परयुते पुरा

बुद्धिस्ततरचाहंकारलिखिवोऽपि व्यजायत ।

तन्मात्राणीन्द्रियाणि महाभूतानि च क्रमात् ॥

एवं क्रमेणैवोत्पत्तिः संचरः परिकीर्तितः ।

प्रतिसंचर—

व्युत्क्रमेणैव लीयन्ते तन्मात्रे भूतपंचकम् ।

तन्मात्राणीन्द्रियाणि अहंकारे विधीयते ।

अहंकारोऽथ बुद्धौ तु बुद्धिरव्यक्तसंज्ञके ।

अव्यक्तं न काचिल्लीनं प्रतिसंचर इति स्मृतः ।

श्लो. २० पृ. २८६ पं. १ क्रियावादी-अक्रियावादी

क्रियावादी लोग जीवोंके अपने अपने कर्मोंके अनुसार फल मिलनेके सिद्धान्तको मानते हैं । अक्रियावादियोंका सिद्धांत इस सिद्धांतसे विलकुल उल्टा है । जैन और बौद्ध आगम ग्रंथोंमें पशुधकात्यायन और मक्खलि गोशालको अक्रियावादी कहकर उल्लेख किया गया है । निगंठ नातपुत्र बुद्धको क्रियावाद और अक्रियावाद दोनों सिद्धान्तोंके माननेवाला कहते

१ प्रो. जैकोबी और प्रो. चट्टा आदि विद्वानोंके अनुसार महावीरके जैनधर्मके सिद्धान्तोंके ऊपर गोशालके सिद्धान्तोंका प्रभाव पड़ा है । विशेष जाननेके लिये देखो प्रो. चट्टाकी Pre-Buddhist Indian philosophy भाग ३ अ. ११, प्रो. होर्नेल—Encyclopedia of Religion and Ethics जि १ पृ. २२९ ।

२ तेव्हां नातपुत्र म्हाणाला, 'तू क्रियावादी असून अक्रियावादी अशा श्रमण गौतमाला भेटण्याची का इच्छा करितोस ?' तरीहि सिद्ध गेलान्च. तेव्हा बुद्धने त्यास आपणास क्रियावादी व अक्रियावादी ही दोन्ही विशेषणें कशी लायूं पळतील हें अनेक प्रकारानीं सांगितले ( महावग्ग ६-३१ अणुत्तर ८-१२ )—देखो राजवाडेका दीर्घनिकाय भाग १ मराठी भाषातर पृ १०० ।

हैं। प्रो. वेर्नामाधव बरुआ आदि विद्वानोंका मन है, कि जैन धर्मका मौरिक नाम क्रियावाद (क्रियावाद) था। क्रियावादी मार्वाग अक्रियावादी और अज्ञानवादियोंका विरोध करने में, पुण्य-पाप, आवच-वच, निर्जग-भोक्षको स्वीकार करते थे, और पुरुषार्थको प्रधान मानते थे। जैन ग्रंथोंमें परमतवादियोंके ३६३ मतोंमें क्रियावादी और अक्रियावादियोंके मतोंको गिनाया गया है। क्रियावादी आत्माको मानते हैं। इनके मतमें दुःख स्वयंभूत है, अन्यभूत नहीं। इनके कौत्स, काडविदि, कौटिक, हरिष्मथ, माण्डविक, गंगम, हागित, मुठ और अश्वगञ्ज आदि १८० भेद हैं। अक्रियावादी प्रत्येक पदार्थकी उत्पत्तिके पश्चात् ही पदार्थका नाम मानते हैं। अक्रियावादी आत्माके अस्तित्वको नहीं मानते, और अपने माने हुए मनोका निश्चित रूपसे प्ररूपण नहीं कर सकते। राजयार्तिककारने अक्रियावादियोंके मर्गच, पुनार, कपिल, उल्क, गार्ग्य, व्याघ्रभृति, वादलि, मीनालयन, माठर प्रभृति ४० भेद माने हैं।





## स्याद्वादमंजरीके अवतरण ( १ )

### श्लोक १

ज्ञानिनो धर्मतीर्थस्य कर्तारः परमं पदम् ।  
गत्वागच्छन्ति भूयोऽपि भवं तीर्थनिकारतः ॥ [ ] पृ. ४ ।

सर्वं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तु पश्यतु ।  
कीटसंख्यापरिज्ञानं तस्य नः क्वोपयुज्यते ॥  
तस्मादनुष्ठानगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।  
प्रमाणं दूरदर्शी चेदेते गृध्रानुपास्महे ॥ [ वैशेषिकवचन ] पृ. ५ ।

जे एगं जाणइ से सब्बं जाणइ ।

जे सब्बं जाणइ से एगं जाणइ ॥

[ आचारांग १-३-४-१२२ ] पृ. ५ ।

एको भावः सर्वथा येन दृष्टः सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥ [ ] पृ. ५ ।

अभ्रादित्वात् ( अभ्रादिभ्यः ) [ हैमशब्दानुशासन ७-२-४६ ] पृ. ८ ।

शाखादेर्यैः [ हैमशब्दानुशासन ७-१-११४ ] पृ. ८ ।

श्रीवर्धमानामिधमात्मरूपम् [ अयोगव्यवच्छेदिका १ ] पृ. ११ ।

### श्लोक २

तादर्थ्ये चतुर्थी [ हैमशब्दानुशासन २-२-५४ ] पृ. १२ ।

स्पृहेर्न्याप्यं वा [ हैमशब्दानुशासन २-२-२६ ] पृ. १२ ।

### श्लोक ३

अदसस्तु विप्रकृष्टे [ हैमन्याकरण संग्रहश्लोक ] पृ. १४ ।

\* रूसठ वा परो मा वा विसं वा परियत्तऊ ।

भासियब्बा हिया भासा सपक्खगुणकारिया ॥

[ हेमचन्द्र-श्रेणिकचरित्र २-३२ ] पृ. १५ ।

न भवति धर्मः श्रोतुः सर्वस्यैकान्ततो हितश्रवणात् ।

श्रुवतोऽनुग्रहबुद्ध्या वक्तुस्वैकान्ततो भवति ॥

[ वाचकमुख्य उमास्वाति-तत्त्वार्थभाष्य कारिका २९ ] पृ. १५ ।

\* इस श्लोकके अवतरण सम्पूर्णतया उपलब्ध न होकर कुछ अंगमें ही उपलब्ध होते हैं ।

## श्लोक ४

गम्ययपः कर्माधारे [ हेमशब्दानुशासन २-२-७४ ] पृ. १८।

## श्लोक ५

उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् [ तत्त्वार्थाधिगमसूत्र ५-२९ ] पृ. २०।

अवकाशदमाकाशम् [ उत्तराध्ययन भावविजयगणिवृत्ति २८-९ ] पृ. २४।

अयमेव हि भेदो भेदहेतुर्वा यद्विरुद्धधर्माभ्यासः कारणभेदश्चेति [ ] पृ. २४।

अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपं नित्यम् [ ] पृ. २५।

तद्भावाव्ययं नित्यं [ तत्त्वार्थाधिगमसूत्र ५-३० ] पृ. २५।

\* द्रव्यं पर्यायवियुतं पर्याया द्रव्यवर्जिताः ।

क्व कदा केन किरूपा दृष्टा मानेन केन वा ॥

[ सन्मतितर्क १-१२ ] पृ. २६।

\* त्रिविधः खल्वयं धर्मिणः परिणामो धर्मलक्षणावस्थारूपः ।

. . इत्युभयमुपपन्नमिति [ योगसूत्र ३-१३ व्यासभाष्य ] पृ. २८।

सा तु द्विविधा नित्याऽनित्या च....त्वनित्या

[ प्रशस्तपादभाष्य पृथिवीनिरूपण ] पृ. २९।

शब्दकारणत्ववचनात् संयोगविभागौ

[ प्रशस्तपादभाष्य आकाशनिरूपण ] पृ. २९।

यो यत्रैव स तत्रैव यो यदैव तदैव सः ।

न देशकालयोर्व्याप्तिर्भावानामिह विद्यते ॥ [ ] पृ. ३३।

भागे सिंहो नरो भागे योऽर्थो भागद्वयात्मकः ।

तमभागं विभागेन नरसिंहं प्रचक्षते ॥ [ ] पृ. ३६।

## श्लोक ६

सर्वे गत्यर्था ज्ञानार्थाः [ हेमहंसगणि-हेमचन्द्रव्याकरण न्याय ४४ ] पृ. ४१।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्चभ्रमेव वा ।

अन्यो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ॥

[ महाभारत वनपर्व ] पृ. ४१।

अपगतमले हि मनसि ... . शूलमभव्यस्य

[ कादम्बरी पूर्वार्धे पृ. १०३ ] पृ. ४२।

सद्धर्मबीजवपनानघकौशलस्य

यल्लोकबान्धव तवापि खिलान्यभूवन् ।

तनाह्लुतं खगकुलेष्विह तामसेषु

सूर्याश्वो मधुकारीचरणावदाता ॥

[ सिद्धसेन-द्वात्रिंशिका २-१३ ] पृ. ४३ ।

विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतो मुखो विश्वतः पाणिरुत विश्वतः पात् ।

[ शुक्लयजुर्वेद संहिता १७-१९ ] पृ. ४७ ।

किरणा गुणा न दव्वं तेसिं पयासो गुणो न वा दव्वं ।

ज नाणं आयगुणो कहमदव्वो स अनत्थ ॥

गन्तूण न पिरिच्छिन्दइ नाणं गेयं तयम्मि देसम्मि ।

आपत्थं चिय नन्नर अचित्तसत्ती उ विण्णेयं ॥

लोहोवळस्स सत्ती आयत्था चेव भिन्नदेसपि ।

लोहं आगरिसत्ती दीसइ इह कज्जपच्चक्खा ॥

एवमिह नाणसत्ती आयत्था चेव हंदि लोगतं ।

जइ परिच्छिन्दइ सम्मं को षु विरोहो भवे तत्थ ॥

[ हरिभद्र-धर्मसंग्रहणी ३७०-३७३ ] पृ. ४९ ।

न हिंस्यात् सर्वभूतानि [ छान्दोग्य उपनिषद् अ. ८ ] पृ. ५१ ।

पद्मशतानि नियुज्यन्ते पशूना मध्यमेऽङ्गनि ।

अञ्जमेधस्य वचनात् न्यूनानि पशुभिरितिः ॥ [ ] पृ. ५१ ।

अग्निपोर्मायं पशुमालभेत [ ऐतरेय आरण्यक ६-१३ ] पृ. ५१ ।

सप्तदश प्राजापत्यान् पशूनालभेत [ तैत्तिरीय संहिता १-४ ] पृ. ५१ ।

नानृतं श्रूयात् [ ] पृ. ५२ ।

ब्राह्मणार्थेऽनृतं श्रूयात् [ ] पृ. ५२ ।

\* न नर्मयुक्तं वचनं दिनस्ति न क्वीपु राजन्न विवाहकाले-

प्राणायत्ये सर्वधनापहारे पंचानृतान्याहुःरपातकानि ॥

[ वसिष्ठधर्मसूत्र १६-३६ ] पृ. ५२ ।

परद्रव्याणि लोष्टवत् [ ] पृ. ५२ ।

\* यद्यपि ब्राह्मणो हटेन... ...स्वं ददाति

[ मनुस्मृति १-१०१ ] पृ. ५२ ।

अपुत्रस्य गतिर्नास्ति [ देवी भागवत ] पृ. ५२ ।

अनेकानि सहस्राणि कुमारब्रह्मचारिणाम् ।

दिवं गतानि विप्राणामकृत्वा कुलसन्ततिम् ॥ [ आपस्तम्भ ] पृ. ५२ ।

## श्लोक ७

आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्यां	[ कुमारसंभव ३-५४ ]	पृ. ५९।
उद्बृत्तः क इव सुखावहः परेपाम्	[ शिशुपालवध ]	पृ. ५९।
प्राप्तानामेव प्राप्तिः समवायः	[ ]	पृ. ५९।
अव्यभिचारी मुख्योऽविकलोऽसाधारणोऽन्तरंगश्च ।		
विपरीतो गौणोऽर्थः सति मुख्ये धीः कथं गौणे ॥		
	[ ]	पृ. ६३।
ईहाधाः प्रत्ययभेदतः	[ हैमलिङ्गानुशासन पुत्री. ५ ]	पृ. ६४।

## श्लोक ८

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशः कालो दिगात्मा मन इति नव द्रव्याणि	[ वैशेषिकसूत्र १-१-५ ]	पृ. ६५।
रूपरसगंधस्पर्शसंख्यापरिमाणानि पृथक्कृवं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे		
बुद्धिः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नश्च	[ वैशेषिकसूत्र १-१-६ तथा प्रशास्तपादभाष्य ]	पृ. ६५।
अन्तेषु भवा अन्याः..... . तेऽन्या विशेषाः		

[ प्रशास्तपादभाष्य पृ. १६८ ] पृ. ६८, ६९।

\* द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता [ वैशेषिक सूत्र १-२-७ ] ,, ७०।

व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोऽथानवस्थितिः ।

रूपहानिरसंबन्धो जातिबाधकसंग्रहः ॥

[ उदयानाचार्य-किरणावलि द्रव्यप्रकरण पृ. १६१ ] ,, ७१।

न हि वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति ।

अशरीरैर्वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः ॥

[ छान्दोग्य उपनिषद् ८-१२ ] ,, ७२।

यावदात्मगुणाः सर्वे नोच्छिन्ना वासनादयः ।

तावदात्यन्तिकी दुःखव्यावृत्तिर्न विकल्प्यते ॥

धर्माधर्मनिमित्तो हि संभवः सुखदुःखयोः ।

मूलभूतौ च तावेव स्तंभौ संसारसंभनः ॥

तदुच्छेदे च तत्कार्यशरीराद्यनुपप्लवात् ।

नात्मनः सुखदुःखे स्तः इत्यसौ मुक्त उच्यते ॥

इच्छाद्वेषप्रयत्नादि भोगायतनबंधनम् ।

उच्छिन्नभोगायतनो नात्मा तैरपि युज्यते ॥  
 तदेवं धिपणादीना नवानामपि मूलतः ।  
 गुणानामात्मनो चंसः सोऽपवर्गः प्रतिष्ठितः ॥  
 ननु तस्यामवस्थाया कीदृगात्मावशिष्यते ।  
 स्वरूपैकप्रतिष्ठानः परित्यक्तोऽखिलैर्गुणैः ॥  
 ऊर्मिषट्कातिग रूपं तदस्याहुर्मनीषिणः ।  
 संसारवधनाधीनदुःखक्लेशाद्यदूषितम् ॥  
 कामक्रोधलोभगर्वदंभहर्षा—ऊर्मिषट्कमिति ।

[ जयन्त—न्यायमंजरी पृ. ५०८ ] पृ. ७२, ७३ ।

सूत्रं तु सूचनाकारि प्रथे तन्तुव्यवस्थयोः ।

[ हेमचन्द्र—अनेकार्थसंग्रह २-४५८ ] पृ. ७४ ।

उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते सुजनता प्रथिता भवता चिरम् [ ] ,, ७४ ।

कारणं द्विविधं ज्ञेयं बाह्यमाम्यन्तरं बुधैः ।

यथा छनाति दान्नेण मेरुं गच्छति चेतसा ॥ [ लाक्षणिक ] ,, ७९ ।

नागृहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धिः [ ] ,, ८२ ।

\* सुखमात्यन्तिकं यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

तं वै मोक्षं विजानीयाद् दृष्ट्वापमकृतात्मनिः ॥ [ भगवद्गीता ] ,, ८६ ।

धरं वृन्दावने रम्ये क्रोष्टृत्वममिवाछितम् ।

न तु वैशेषिकीं मुक्तिं गौतमो गन्तुमिच्छति ॥ [ ] ,, ८६ ।

मोक्षे भवे च सर्वत्र निस्पृहो मुनिसत्तमः [ ] पृ. ८८ ।

नहंमि य छाउमत्थिए नाणे [ आवश्यक पूर्वविभाग ५३९ ] ,, ८९ ।

पुण्यपापक्षयो मोक्षः [ आगमवचन ] ,, ८९ ।

### श्लोक ९

सर्वगतत्वेऽप्यात्मनो देहप्रदेशे ज्ञातृत्वम् । नान्यत्र शरीरस्योपभोगायतनत्वात् ।

अन्यथा तस्य वैयर्थ्यात् [ श्रीधर—न्यायकन्दली ] पृ. ९४ ।

\* नानात्मनो व्यवस्थातः [ वैशेषिकसूत्र ३-२-२० ] पृ. ९५ ।

आकाशोऽपि सदेशः सकृत्सर्वभूतार्थिसंबन्धाद्द्विवात्

[ द्रव्यालंकार ] पृ. ९८ ।



## श्लोक १०

ईयकारके	[ हैमशब्दानुशासन ३-२-१२१ ]	पृ. १०६।
बहुमिरात्मप्रदेशैरधिष्ठाता देहावयवा मर्माणि [ ]		पृ. १०६।
गुणादस्त्रियां न वा	[ हैमशब्दानुशासन २-२-७७ ]	पृ. १०७।
लब्धिख्यात्यर्थिना तु स्याद् दुःस्थितेनामहात्मना।		
छलजातिप्रधानो यः स विवाद इति स्मृतः ॥		
	[ हरिमद्रसूरी-अष्टक १२-४ ]	पृ. १०७।
अभ्युपेत्य पक्षं यो न स्थापयति स वैतण्डिक इत्युच्यते		
	[ उद्योतकर-न्यायवार्तिक १-१-१ ]	पृ. १०७।
दुःशिक्षितकुतर्काश्लेशवाचालिताननाः।		
शक्याः किमन्यथा जेतु वितण्डाटोपमण्डिताः ॥		
गतानुगतिको लोकः कुमार्गं तत्प्रतारितः।		
मा गादिति छलादिनि प्राह कारुणिको मुनिः। [ ]		पृ. १०८।
प्रमाणप्रमेय. ....निःश्रेयसाधिगम.		
	[ गौतम न्यायसूत्र १-१-१ ]	पृ. १०८।
अर्थोपलब्धिहेतुः प्रमाणम्	[ वात्स्यायनभाष्य ]	पृ. १०९।
सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम्	[ भासर्वज्ञ-न्यायसार ]	पृ. १०९।
स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम् [ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार और प्रमाणमीमासा ]		पृ. १०९।
प्रवृत्तिदोषजनितं सुखदुःखात्मकं मुख्यं फलं तत्साधनं तु गौणम्		
	[ जयन्त-न्यायमंजरी ]	पृ. ११०।
द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम् [ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार ]		पृ. ११०।
साधर्म्यवैधर्म्य. ....कार्यसमा [ गौतम न्यायसूत्र ५-१-१ ]		पृ. ११२।

## श्लोक ११

महोक्षं वा महाजं वा श्रोत्रियायोपकरूपयेत्		
	[ याज्ञवल्क्यस्मृति आचार १०९ ]	पृ. १२२।
द्वौ मासौ मत्स्यमासेन त्रीन् मासान् हरिणेन तु।		
औरभ्रेणाथ चतुरः शकुनेनेह पंच तु ॥		
	[ मनुस्मृति ३-२६८ ]	पृ. १२२।
श्रूयता धर्मसर्वस्वं श्रुत्वा चैवात्रधार्यताम्		
	[ चाणक्य १-७ ]	पृ. १२३।

संबद्धं वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिना

[ मी. श्लोकवार्तिक ४-८४ ]

पृ. १२४ ।

पुढवाइयाण अइवि ङ्गु होइ विणासो जिणालयाहिन्तो ।

तव्विसया विसुदिट्ठिस्स णियमओ अत्थि अणुकंपा ॥

एयाहिंतो बुद्धा विरया रक्खन्ति जेण पुढवाई ।

इत्तो निव्वाणगया अवाहिया आमवमिमाणं ॥

रोगिसिरावेहो इव सुविज्जकिरिया व सुप्पवत्ताओ ।

परिणामसुंदरच्चिय चिह्हा से वाहजोगे वि ॥

[ जिनेश्वरसूरि-पंचलिगी ५८, ५९, ६० ]

पृ. १२६ ।

श्वेतं वायव्यमजमालमेत भूतिकाम. [ शतपथ ब्राह्मण ]

पृ. १२७ ।

औषध्यः पशवो बृह्वास्तिर्यचः पक्षिणस्तथा ।

यज्ञार्थं निघनं प्रासाः प्राप्नुवन्त्युच्छ्रितं पुनः ॥

[ मनुस्मृति ५-४० ] ,, १२७ ।

यूपं छित्वा पशून् हत्वा कृत्वा रुधिरकर्दमम् ।

यद्येवं गम्यते स्वर्गे नरके केन गम्यते ॥ [

] ,, १२७ ।

अचिन्त्यो हि मणिम-त्रौषधीनां प्रभावः [

] ,, १२८ ।

आरोग्यबोहिलाभं समाहिवरमुत्तमं दिंतु [ आवश्यक २४-६ ] ,, १२९ ।

देवोपहारव्याजेन यज्ञव्याजेन येऽथवा ।

प्नन्ति जन्तून् गतघृणा घोरा ते यान्ति दुर्गतिम् ॥

[ ] ,, १३० ।

अन्धे तमासि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे ।

हिंसा नाम भवेद्धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥ [

] ,, १३० ।

अग्निर्मांसेतस्माद्धिंसाकृतादेनसो मुञ्चतु [

] ,, १३० ।

ज्ञानपालिपरिक्षिते ब्रह्मचर्यदयाम्भसि ।

स्नात्वाऽतिविमले तीर्थे पापपक्वापहारिणि ॥

ध्यानाग्नौ जीवकुण्डस्थे दममारुतर्दापिते ।

असत्कर्मसमिक्षेपैरग्निहोत्रं कुरूत्तमम् ॥

कपायपशुभिर्दुष्टैर्धर्मकार्थनाशकैः ।

शममन्त्रहृतैर्यज्ञं विधेहि निहितं बुधैः ॥

रायचन्द्रजैनशास्त्रमालया

- प्राणिघातात् तु यो धर्ममीहते मूढमानसः ।  
स वाञ्छति सुधावृष्टिं कृष्णाहिमुखकोटरात् ॥ [ महाभारत ] ,, १३० ।  
चतुर्थ्यन्तं पदमेव देवता [ ] ,, १३१ ।  
शब्देतरत्वे युगपद् भिन्नदेशेषु यष्टुषु ।  
न सा प्रयाति सानिध्यं मूर्तत्वादस्मदादिवत् ॥ [ मुग्ध ] ,, १३१ ।  
अग्निमुखा वै देवाः [ आश्वलायन गृह्यसूत्र ४ ] ,, १३२ ।  
मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेत् तृप्तिकारणम् ।  
तन्निर्वाणप्रदीपस्य स्नेहः संवर्धयेच्छिखाम् ॥ [ ] ,, १३४ ।  
अतीन्द्रियाणामर्थानां साक्षाद् द्रष्टा न विद्यते ।  
नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथार्थत्वविनिश्चयः ॥ [ ] ,, १३६ ।  
ताल्वादिजन्मा ननु वर्णवर्गो वर्णात्मको वेद इति स्फुटं च ।  
पुंसश्च ताल्वादि ततः कथं स्यादपौरुषेयोऽयमिति प्रतीतिः ॥  
[ ] ,, १३६ ।  
अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः [ तैत्तिरीय संहिता ] ,, १३६ ।  
न हि स्यात् सर्वभूतानि [ छान्दोग्य अ. ८ ] ,, १३७ ।  
सम्बन्धसंज्ञं संजमाओ अप्याणमेव रक्खिज्जा ।  
मुच्चइ अइवायाओ पुणो विसोही नयाऽविरई ॥ [ ] ,, १३८ ।  
उत्पद्यते हि सावस्था देशकालामयान् प्रति ।  
यस्यामकार्यं कार्यं स्यात् कर्म कार्यं तु वजयेत् ॥  
[ ] ,, १३९ ।  
कालाविरोधि निर्दिष्टं ज्वरादौ लङ्घनं हितं ।  
ऋतेऽनिलश्रमक्रोधशोककामकृतज्वरान् ॥ [ ] ,, १३९ ।  
पूजया विपुलं राज्यमग्निकार्येण संपदः ।  
तपः पापविशुद्धयर्थं ज्ञानं ध्यानं च मुक्तिदम् ॥  
[ न्यास-महाभारत ] ,, १४० ।

श्लोक १२

\* सत्संप्रयोगे इन्द्रियबुद्धिजन्मलक्षणं ज्ञानं, ततोऽर्थप्राकट्यं, तस्मादर्या-  
पत्तिः, तथा प्रवर्तकज्ञानस्योपलम्भः [ जैमिनीसूत्र १-१-४५ ] पृ. १४७ ।

श्लोक १३

ते च प्रापुरुदन्वन्तं बुबुधे चादिपूरुषः ।

[ रघुवंश १०-६ ]

पृ. १५३ ।

सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत्पश्यति कश्चन ॥

[ छान्दोग्य उपनिषद् ३-१४ ]

पृ. १५४ ।

आहुर्विधात् प्रत्यक्षं न निषेद्ध विपश्चित् ।

नैकत्व आगमस्तेन प्रत्येक्षणं प्रवाच्यते ॥ [ ]

„ १५५ ।

अस्ति ह्यालोचनाज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।

बालमुक्तादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ॥

[ मी. श्लोकवार्तिक प्रत्यक्षसूत्र ११२ ]

„ १५७ ।

यदद्वैतं तद् ब्रह्मणो रूपं [ ]

„ १५७ ।

प्रत्यक्षाद्यवतारः स्याद् भावाशो गृह्यते यदा ।

व्यापारस्तदनुत्पत्तेरभावाशो जिघृक्षते ॥

[ मी. श्लोकवार्तिक अभाव. १७ ]

„ १५८ ।

पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भान्यं ।

उतामृतत्वस्येशानो यदनेनातिरोहति ॥

[ ऋग्वेद पुरुषसूक्त ]

„ १५९ ।

यदेजति यन्नैजति यदूरे यदन्तिके ।

यदन्तरस्य सर्वस्य यदुत सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥

[ ईशावास्य उपनिषद् ]

„ १५९ ।

\* श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः अनुमन्तव्यो

[ बृहदारण्यक उपनिषद् ]

„ १५९ ।

सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत् पश्यति कश्चन ॥

[ छान्दोग्य ३-१४ ]

„ १५९ ।

\* निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत् खरविषाणवत् ।

सामान्यराहितत्वेन विशेषास्तद्वदेव हि ॥

[ मी. श्लोकवार्तिक आकृति १० ]

„ १६० ।

हेतीरद्वैतसिद्धिश्चेद् द्वैतं स्याद् हेतुसाध्ययोः ।

हेतुना चेद् विना सिद्धिर्द्वैतं वाक्नात्रतो न किम् ॥

[ आसमीमासा २-२६ ]

पृ. १६१ ।

कर्मद्वैतं फलद्वैतं लोकद्वैतं विरुध्यते ।

विद्याऽविद्याद्वयं न स्याद्वन्धमोक्षद्वय तथा ॥

[ आसमीमासा २-२५ ]

„ १६२ ।

श्लोक १४

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमाहते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥

[ भर्तृहरि-वाक्यपदीय १-१२४ ]

„ १६४ ।

एतासु पंचस्ववभासनीषु प्रत्यक्षबोधे स्फुटमङ्गुलीषु ।

साधारणं रूपमवेक्षते यः श्रृंगं शिरस्यात्मन ईक्षते सः ॥

[ अशोक-सामान्यदृषणादिक् प्रसारिता ]

„ १६७ ।

अभिहाणं अभिहेयाउ होई मिणं अभिण्ण च ।

खुरअगिमोयगुच्चारणमि जम्हा उ वयणसवणणम् ॥

नवि छेओ नवि दाहो ण पूरणं तेण भिचं तु ।

जम्हा य मोयगुच्चारणमि तत्येव पच्चओ होइ ॥

न य होइ स अत्त्ये तेण अभिचं तदत्थाओ ।

[ भद्रबाहु ]

„ १७५ ।

विकल्पयोनयः शब्दा विकल्पा शब्दयोनयः ।

कार्यकारणता तेषां नार्थं शब्दाः स्पृशन्त्यपि ॥ [ ]

„ १७५ ।

सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च ।

अन्यथा सर्वसत्त्वं स्यात् स्वरूपस्याप्यसंभवः ॥ [ ]

„ १७६ ।

जे एगं जाणइ से सव्वं जाणइ ।

जे सव्वं जाणइ से एगं जाणइ ॥

[ आचारग १-३-४-१२२ ]

„ १७६ ।

एको भावः सर्वथा येन दृष्टः

सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टाः

एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥ [ ]

„ १७६ ।

स्वाभाविकसामर्थ्यसमयाम्भ्यामर्थबोधनिबन्धनं शब्दः

[ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार ४-११ ] पृ. १७९ ।

अपोहः शब्दलिङ्गाम्या न वस्तु विधिनोच्यते । [ दिङ्नाग ] पृ. १८० ।

श्लोक १५

तस्मान्न वच्यते नापि मुच्यते नापि संसरति कश्चित् ।

संसरति वच्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृति ॥

[ साख्यकारिका ६२ ] ,, १८३ ।

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्या प्रकृतिविकृतय सप्त ।

पोढकश्च विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

[ साख्यकारिका ३ ] ,, १८४ ।

अमूर्तश्चेतनो भोगी नित्यः सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्म आत्मा कापिण्डदर्शने ॥ [ ] ,, १८६ ।

शुद्धोपि पुरुषः प्रत्ययं बौद्धमनुश्रयति तमनुपश्यन्

अतदात्मापि तदात्मक इव प्रतिभासते [ व्यासभाष्य ] ,, १८६ ।

सर्वो व्यवहर्ता आलोच्यः . . . . . बुद्धेरसाधारणो व्यापारः

[ साख्यतत्त्वकौमुदी २३ ] ,, १८६ ।

बुद्धिदर्पणसंक्रान्तमर्थप्रतिबिम्बकं द्वितीयदर्पणकल्पे पुंस्यव्यारोहति ।

तदेव भोक्तृत्वमस्य न त्वात्मनो विकारापत्तिः

[ चादमहार्णव ] ,, १८६ ।

धिविक्ते इक्षुपरिणतौ बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते ।

प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्भसि ॥ [ आसुरि ] ,, १८६ ।

पुरुषोऽविकृतात्मैव स्वनिर्मासमचेतनम् ।

मनः करोति सान्निव्यादुपाधिः स्फटिकं यथा ॥

[ विन्ध्यवासी ] ,, १८६ ।

अपरिणामिनी भोक्तृशक्तिप्रतिसंक्रमा च परिणामिन्यर्थे

प्रतिसंक्रान्ते च तद्बृत्तिमनुभवति [ व्यासभाष्य ] ,, १८८ ।

शब्दगुणमाकाशम् [ वैशेषिकसूत्र ] ,, १९० ।

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठे

नान्यच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढाः ।

नाकस्य पृष्ठे ते सुकृतेन भूत्वा

इमं लोकं हीनतरं वा विशन्ति ॥

[ मुण्डक उपनिषद् १-२-१० ] पृ. १९१ ।

रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।

पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥

[ साख्यकारिका ५९ ] ,, १९२ ।

श्लोक नं. १६

× उभयत्र तदेव ज्ञानं प्रमाणफलमधिगमरूपत्वात् [ न्यायप्रवेश पृ. ७ ] ,, १९६ ।

× उभयत्रेति प्रत्यक्षेऽनुमाने च तदेव ज्ञानं प्रत्यक्षानुमानलक्षणं फलम् कार्यम् ।  
कुतः । अधिगमरूपत्वादिति परिच्छेदरूपत्वात् । तथाहि । परिच्छेदरूपमेव  
ज्ञानमुत्पद्यते । न च परिच्छेदादृतेऽन्यद् ज्ञानफलम्, मित्राधिकरणत्वात् ।  
इति सर्वथा न प्रत्यक्षानुमानान्यां भिन्नं फलमस्तीति ।

[ हरिभद्रसूरि—न्यायप्रवेशवृत्ति पृ. ३६ ] पृ. १९६ ।

द्विष्टसंबंधसंवित्तिर्नैकरूपप्रवेदनात् ।

द्वयोः स्वरूपग्रहणे सति संबन्धवेदनम् ॥ [ ] ,, १९७ ।

अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणं । तद्वशादर्थप्रतीतिसिद्धेः

[ न्यायबिन्दु १-१९, २० ] ,, १९८ ।

नीलनिर्भासं हि विज्ञानं....नीलसंबेदनरूपम् [ न्यायबिन्दु टीका ] ,, १९८ ।

नाकारणं विषयः [ ] ,, २०६ ।

ण गिहाणगया भग्गा पुंजो णत्थि अणागए ।

गिण्बुया गेव चिहंति आरग्गे सरिसवोपमा ॥ [ ] ,, २०७ ।

अर्थेन घटयत्येनां न हि मुक्तवार्थरूपताम् ।

तस्मात् प्रमेयाधिगतेः प्रमाणं मेयरूपता ॥ [ ] २०९ ।

भूतियेषां क्रिया सैव कारणं सैव चोच्यते [ ] २१२ ।

प्रत्येकं यो भवेदोषो द्वयोर्भावे कथं न सः [ ] २१२ ।

स्वाकारबुद्धिजनका दृश्या नेन्द्रियगोचराः [ ] २१४ ।

यदि संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ।

न चेत् संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ॥

[ प्रज्ञाकारगुप्त—प्रमाणवार्तिकालंकार ] ,, २१५ ।

नान्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवो परः ।

ब्राह्मब्राह्मकवैधुर्यात् स्वयं सैव प्रकाशते ॥

× इन अवतरणोंके लिये मुनि हिमाश्रुविजयजीने मेरा ध्यान आकर्षिक किया है ।

वाह्यो न विद्यते ह्यर्थो यथा बालैर्विकल्प्यते ।  
वासनालुठितं चित्तमर्थाभासे प्रवर्तते ॥ [ ] ,, २१५ ।

अणुह्यदिद्विचितिय सुयपयइवियारदेवयाणू वा ।  
सुमिणस्स निमित्ताइं पुण्णं पावं च णामावो ॥  
[ जिनभद्रगणि-विशेषावश्यकभाष्य १७०३ । ] ,, २१६

आशामोदकतृप्ता ये ये चास्त्रादितमोदकाः ।  
रसवीर्यविपाकादि तुल्यं तेषा प्रसज्यते ॥ [ ] ,, २१६ ।

श्लोक १७

सर्वं एवायमनुमानानुमेयव्यवहारो बुद्धयारूढेन धर्मधर्मिभावेन  
न बहिः सदसत्त्वमपेक्षते [ दिङ्नाग ] पृ. २२७ ।

यथा यथा विचार्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा ।  
यदेतद् स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम् ॥ [ ] ,, २३१ ।

सुखादि चेत्यमानं हि स्वतंत्रं नानुभूयते ।  
मनुवर्थानुवेधात्तु सिद्धं ग्रहणमालम्बनं ॥  
इदं सुखमिति ज्ञानं दृश्यते न घटादिवत् ।  
अहं सुखीति तु ऋतिरात्मनोऽपि प्रकाशिका ॥

[ न्यायमंजरी पृ. ४३३ ] ,, २३२ ।

देशितो नाशिनो भावा दृष्टा निखिलनस्वरा ।  
मेघपङ्क्त्यादयो यद्वत् एवं रागादयो मताः ॥ [ ] ,, २३६ ।

रागाद्वा द्वेषाद्वा मोहाद्वा वाक्यमुच्यते ह्यनृतम् ।  
यस्य तु नैते दोषास्तस्यानृतकारणं किं स्यात् ॥ [ ] ,, २३७ ।

एगो आया [ ठाणाग १-१ ] ,, २३७ ।  
नासन्न सन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकं ।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्व माच्यमिका विदुः ॥ [ ] ,, २३८ ।

श्लोक १८

यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिबंधते यथेदानीन्तनं चित्तं चित्तं च  
मरणकालमात्रि [ मोक्षाकरगुप्त ] ,, २४२ ।

निखिलवासनोच्छेदे विगतविषयाकारोपप्लवविशुद्धज्ञानोत्पादो मोक्षः  
[ ] ,, २४४ ।

यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना ।  
फलं तत्रैव संबन्धे कपसि रक्तता यथा ॥ [ ] ,, २४६ ।



इत्येकनवते कल्पे शकत्या मे पुरुषो हतः ।

तेन कर्मविपाकेन पादे विद्धोऽस्मि मिश्रवः ॥ [ ] ,, २४७ ।

श्लोक १९

प्रत्येकं यो भवेद् दोषो द्वयोर्मिव कथं न सः [ ] ,, २५०

श्लोक २०

नास्तिकास्तिकद्वैष्टिकम् [ हैमशब्दानुशासन ६-४-६६ ] ,, २५६

वयः शक्तिशीले [ हैमशब्दानुशासन ५-२-२४ ] ,, २५८

न चायं भूतधर्मः सत्त्वकठिनत्वादिवत् ।.... .

धर्मः फलं च भूताना उपयोगो भवेद् यदि ।

प्रत्येकमुपलंभः स्याद्दुत्पादो वा विलक्षणत्वात् ॥

[ द्रव्यालंकार ] पृ. २५९-६१

श्लोक २१

वातातीसारपिशाचात्करुचान्तः [ हैमशब्दानुशासन ७-२-६१ ] पृ. २६३ ।

सर्वव्यक्तिषु नियतं क्षणे क्षणेऽन्यत्वमथ च न विशेषः ।

सत्योद्दिच्यत्पचित्योराकृतिजातिव्यवस्थानात् ॥

[ तत्त्वार्थभाष्य ५-२९ ] पृ. २६४ ।

यद्युत्पादादयः भिन्नाः कथमेकं त्रयात्मकं ।

अथोत्पादादयोऽभिन्नाः कथमेकं त्रयात्मकम् ॥ [ ] पृ. २६५ ।

घटमौलिसुवर्णादीं नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोकप्रमोदभाव्यस्थं जनो याति सहेतुकम् ॥

'पयोव्रतो न दध्यति न पयोऽत्ति दधिव्रतः ।

अगोरस्रतो नोमे तस्माद् वस्तु त्रयात्मकम् ॥ [आप्तमीमांसा ५९, ६०] पृ. २६६ ।

श्लोक २२

उत्पादव्ययप्रौढ्ययुक्तं सत् [ तत्त्वार्थाधिगमसूत्र ५-२९ ] पृ. २७० ।

श्लोक २३

भागा एव हि भासंते संनिविष्टास्तथा ।

तद्वान्नैव पुनः कश्चिन्निर्मागः संप्रतीयते ॥ [ ] पृ. २७३ ।

अर्पितानर्पितासिद्धेः [ तत्त्वार्थाधिगमसूत्र ५-३१ ] ,, २७३ ।

सदसदविसेसणाउ भवहेउजहिच्छिओवलंमाउ ।

णाणफळामावाउ मिच्छादिद्विस्स अण्णाणं ॥

[ विशेषावश्यकमाप्य ११५ ] ,, २७४ ।

विज्ञानघन एवैतेम्यो भूतेम्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति

न प्रेत्य संजास्ति [ बृहदारण्यक उपनिषद् २-४-१२ ] ,, २७४ ।

न मासमक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने ।

प्रवृत्तिरेषामभूताना निवृत्तिस्तु महाफला ॥ [ मनुस्मृति ५-५६ ] ,, २७५ ।

आमासु य पक्वासु य विपन्नमाणासु मंसपेसीसु ।

आयंतिअमुववाओ भणिओ उ निगोअजीवाणं ॥

मजे महुम्मि मंसम्मि णवणीयम्मि चउत्थए ।

उप्पज्जांति अणंता तन्वण्णा तत्थ जंतणो ॥

मेहुणसण्णा रुढो णवलक्ख हणेइ सुहुमजीवाणं ।

केवळिणा पण्णत्ता सद्विअव्वा सया कालं ॥

[ रत्नशेखर—संबोधसप्ततिका ६६, ६५, ६३ ] पृ. २७६ ।

इत्थीजोणीए संभवति वेईदिया उ जे जीवा ।

इक्को व दो व तिण्णि व लक्खपुहुत्तं उ उक्कोसं ॥

पुरिसेण सह गयाए तेसि जीवाण होइ उदवणं ।

वेणुगदिहं तेण तत्तायसलागणाएणं ॥

पंचिदिया मणुस्सा एगणरमुत्तणारिगन्मम्मि ।

उक्कोसं णवलक्खा जायति एगवेलाए ॥

णवलक्खाणं मञ्जे जायइ इक्कस्स दोण्ह व समत्ती ।

सेसा पुण एमेव य विलयं वञ्चति तत्थेव ॥ [ ] पृ. २७६, ७ ।

तुः स्याद् भेदेऽवधारणे [ अमरकोश ३-२३९ ] ,, २७७ ।

वर्षे वर्षेऽवमेवेन यो यजेत शतं समाः ।

मासानि च न खोटद् यस्तयोस्तुल्यं भवेत् फलम् ॥ [मनुस्मृति ५-५३] ,, २७७ ।

एकरात्रैपितस्यापि या गातिर्ब्रह्मचारिणः ।

न सा ऋतुसहस्रेण प्राप्तुं शक्या युविष्टिर ॥ [ ] ,, २७७ ।

वाक्येऽवधारणं तावदनिष्ठार्थनिवृत्तये ।

कर्तव्यमन्यथानुक्तसमत्वात् तस्य कुत्रचित् ॥

[ त. श्लोकवार्तिक १-६-५३ ] ,, २७९ ।

सोऽप्रयुक्तोऽपि वा तज्ज्ञैः सर्वत्रार्थात्प्रतीयते ।

यथैवकारोऽयोगादिव्यवच्छेदप्रयोजनः ॥

[ त. श्लोकवार्तिक १-६-५६ ] ,, २७९ ।

अर्पितानर्पितसिद्धेः

[ तत्त्वार्थाधिगमसूत्र ५-३१ ] ,, २८० ।

श्लोक २६

शकार्हे कृत्याश्च

[ हैमशब्दानुशासन ५-४-३५ ] पृ. ३०० ।

श्लोक २७

अप्राप्ताना प्राप्तिः

[ प्रशस्तपाद ] ,, ३०२ ।

वर्षातपान्या किं व्योन्नश्चमर्ष्यस्ति तयोः फलम् ।

चर्मोपमश्चेत्सोऽनित्यः खतुल्यश्चेदसत्फलः ॥

[ ] ,, ३०३ ।

यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव संषत्ते कपसि रक्तता यथा ॥

[ ] पृ. ३०३ ।

परिणामोऽवस्थान्तरगमनं न च सर्वथा ह्यवस्थानम् ।

न च सर्वथा विनाशः परिणामस्तद्विदमिष्टः ॥

[ ] ,, ३०५ ।

अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधर्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः परिणामः

[ व्यासभाष्य ३-१३ ] ,, ३०५ ।

तात्स्थ्याद् तद्वचपदेशः

[ ] ,, ३०६ ।

श्लोक २८

प्रमाणनयैरधिगमः

[ तत्त्वार्थाधिगमसूत्र १-६ ] ,, ३०७ ।

शास्त्रसूचकित्यातेरद्

[ हैमशब्दानुशासन ३-४-६० ] ,, ३०९ ।

अयस्यसूचचपतः आस्थवोचपतम्

[ हैमशब्दानुशासन ४-३-१०३ ] ,, ३०९ ।

स्वरादेस्तासु

[ हैमशब्दानुशासन ४-४-३१ ] ,, ३०९ ।

जावइआ वयणपहा तावइआ चेव हुंति नयवाया

[ सन्मतितर्क ३-४७ ] ,, ३१० ।

लौकिकसम उपचारप्रायो विस्तुतार्थो व्यवहार

[ तत्त्वार्थभाष्य १-३५ ] ,, ३११ ।

यदेवार्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसत्

[ - ] ,, ३११ ।

अन्यदेव हि सामान्यमभिलक्षणकारणम् ।

विशेषोऽप्यन्य एवेति मन्यते नैगमो नयः ॥

सद्भूतानतिक्रान्तं स्वस्वभावमिदं जगत् ।

सत्तारूपतया सर्वं संगृह्णन् संग्रहो मतः ॥  
व्यवहारस्तु तामिव प्रतिवस्तुव्यवस्थिताम् ।  
तथैव द्रश्यमानत्वाद् व्यापारयति देहिनः ॥  
तत्रर्जुसूत्रनीतिः स्याद् शुद्धपर्यायसंश्रिता ।  
नश्वरस्यैव भावस्य भावात् स्थितिवियोगतः ॥  
विरोधलिंगसंख्यादिभेदाद् भिन्नस्वभावताम् ।  
तस्यैव मन्यमानोऽयं शब्दः प्रत्यवतिष्ठते ॥  
तथाविधस्य तस्यापि वस्तुनः क्षणवर्तिनः ।  
श्रूते समभिरुद्धस्तु संज्ञामेदेन भिन्नताम् ॥  
एकस्यापि ध्वनेर्वाच्यं सदा तन्नोपपद्यते ।  
क्रियामेदेन भिन्नत्वाद् एवंभूतोऽभिमन्यते ॥ [ ] पृ. ३१५, ३१६ ।

नीयते येन श्रुताख्यप्रमाणविषयीकृतस्य अर्थस्य अंशस्तदितराशौदासीन्यत  
स प्रतिपत्तुरभिप्रायविशेषो नय इति । .. . . .सप्तमंगीमनुब्रजति

[ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार ७-१-५३ ] ,, ३१६-२० ।

नयास्तव स्यात्पदलाञ्छना इमे रसोपनिद्धा इव लोहघातवः ।  
भवन्त्यभिप्रेतफला यतस्ततो भवन्तमार्याः प्रणता हितैपिणः ॥

[ समन्तभद्र-स्वयंभूस्तोत्र विमलनाथस्तव ६५ ] ,, ३२१ ।

तच्च द्विविधं प्रत्यक्षं परोक्षं च . . . . .आत्ममात्रापेक्षम्  
[ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार २-१, ४, ५, ६, १८ ] ,, ३२१ ।

तत्र संस्कारप्रबोधसम्भूत ..... परार्थानुमानमुपचारात्  
[ प्रमाणनय. ३-३-२३ ] ,, ३२१, ३२२ ।

आप्तवचनाद् च आविर्भूतमर्थसंवेदनमागमः । उपचाराद्  
आप्तवचनं च [ प्रमाणनय. ४-१, २ ] ,, ३२२ ।

**श्लोक २९**

दग्धे वीजं यथात्यन्तं प्रादुर्भवति नाङ्कुरः ।  
कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति भवाङ्कुरः ॥ [ ] ,, ३२८ ।

सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्मोंगाः [ योगसूत्र २-१३ ] ,, ३२९ ।  
सस्तु क्लेशेषु कर्माशयो..... . .जातिरायुर्मोंगः [ व्यासभाष्य ] ,, ३२९ ।

न प्रवृत्तिः प्रतिस्नानाय हीनक्लेशस्य [ अक्षपाद ४-१-६४ ] ,, ३२९ ।  
संघे बान्धवै [ हैमशब्दानुशासन ५-३-८० ] ,, ३२९ ।

गोला य असखिजा असंखणिगोअ गोळओ भणिओ ।  
इक्किक्कामि णिगोए अणन्तजीवा सुणेअन्वा ॥

सिञ्चन्ति जत्तिया खल्ल इह संवहारजीवरासीओ ।  
एत्ति अणाइवणस्सइ रासीओ तत्तिआ तम्मि ॥ [ ] ,, ३३१ ।

अतएव च विद्वत्सु मुच्यमानेषु सन्ततम् ।  
 ब्रह्माण्डलोकजीवानामनन्तत्वाद् अशून्यता ॥  
 अत्यन्यूनातिरिक्तत्वैर्युज्यते परिमाणवत् ।  
 वस्तुन्यपरिमेये तु नूनं तेषामसंभवः ॥ [ वार्तिककार ] ,, ३३२ ।

## श्लोक ३०

पुत्रान्नि घः [ हैमशब्दानुशासन ५-३-१३० ] ,, ३३५ ।  
 अर्थं भासद् अरहा सुत्तं गथति गणहरा णिउणं  
 [ विशेषावश्यकभाष्य १११९ ] ,, ३३५ ।  
 उप्पन्ने वा विगमे वा धुवेति वा [ ] ,, ३३५ ।  
 उदघाविव सर्वसिधवः समुदीणास्त्वयि नाथ दृष्टयः ।  
 न च तासु भवान् प्रदश्यते प्रविभक्तासु सरित्स्विवोदधिः ॥  
 [ सिद्धसेन द्वा. द्वात्रिंशिका ४-१५ ] ,, ३३७ ।

## श्लोक ३१

काऊण नमुकारं सिद्धाणमभिग्गहं तु सो गिण्हे [ ] ,, ३३९ ।  
 अरहन्तुवपसेणं सिद्धा णज्झंति तेण अरहार्हं  
 [ विशेषावश्यकभाष्य ३२१३ ] ,, ३३९ ।

## श्लोक ३२

समवान्धात् तमसः [ हैमशब्दानुशासन ७-३-८० ] ,, ३४१ ।  
 अदेवे देवबुद्धिर्यां गुरुधीरगुरौ च या ।  
 अधर्मे धर्मबुद्धिश्च मिथ्यात्वं तद्विपर्ययात् ॥  
 [ हेमचन्द्र-योगशास्त्र २-३ ] ,, ३४१

पाणवहार्हआणं पावहाणाण जो उ पडिसेहो ।  
 ज्ञाणज्झयणाईणं जो य विही एस धम्मकसो ॥  
 वज्झाणुद्वाणेणं जेण ण बाहिज्जए तयं णियमा ।  
 संभवइ य परिसुद्ध सो पुण धम्ममि छेउत्ति ॥  
 जीवाइभाववाओ बंधाइपसाहगो इहं तावो ।  
 एएहिं परिसुद्धो धम्मो धम्मत्तणमुवेइ ॥

[ हरिभद्र—पंचवस्तुक चतुर्थद्वार ] ,, ३४२ ।

नोट—इन अवतरणोंके अतिरिक्त मल्लिषेणेन स्याद्वादर्मजरीमें हरिभद्रकी न्यायप्रवेशवृत्ति, हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसा, देवसूरिका स्याद्वादरत्नाकर, रत्नप्रभाचार्यकी स्याद्वादरत्नावतारिका आदि ग्रंथोंके वाक्योंका शब्दका उपयोग किया है । मल्लिषेणेन इन वाक्योंको अवतरण रूपमें उल्लेख नहीं किया ।



## स्याद्वादमंजरीमें निर्दिष्ट ग्रन्थ और ग्रन्थकार ( २ )

१ जैन—

भद्रबाहु—दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायोंके अनुसार भद्रबाहु श्रुतकेवली माने जाते हैं। भद्रबाहु महावीरके निर्वाणके १७० वर्ष बाद मोक्ष गये थे। भद्रबाहुने आचाराग, सूत्रकृताग, सूर्यप्रज्ञप्ति, उत्तराव्ययन, आवश्यक, दशवैकालिक, दशाश्रुतस्कन्ध, कल्पसूत्र, व्यवहार और ऋषिभाषित सूत्रोंके ऊपर निर्युक्तियोंकी रचना की है। दिगम्बर परम्परामें दो भद्रबाहु माने जाते हैं। भद्रबाहु मौर्य चन्द्रगुप्तके समकालीन थे। इनका समय ईसाके पूर्व चौथी शताब्दि माना जाता है।

आचाराग—सब सूत्रोंमें प्राचीन है। समय आदिके लिये देखो पाँछे।

स्थानाग—यह द्वादशागका तीसरा सूत्र है।

उत्तराव्ययन—उत्तराव्ययन चार मूल सूत्रोंमें प्रथम सूत्र है। इसमें छत्तीस अव्ययन हैं। इन अव्ययनोंमें केशी-गौतमका संवाद, राजीमतीका नेमिनाथको उपदेश करना, कापिलका जैन मुनिका शिष्यत्व, कर्मसे जाति मानना आदि विषय महत्वपूर्ण हैं।

आवश्यक—यह मूल सूत्रोंमें दूसरा सूत्र है। इसमें गृहस्थोंके सामायिक, स्तव, चन्दन, प्रतिक्रमण, कायोत्सर्ग और प्रत्याख्यान इन छह आवश्यकोंका वर्णन पाया जाता है। आवश्यक सूत्र बहुत प्राचीन माना जाता है।

निशीथचूर्णि—यह अनेक चूर्णियों ( प्राकृत टीका ) के रचयिता जिनदासगणि महत्तरकी कृति है। जिनदासगणिका समय ई. स. ६७६ के लगभग माना जाता है।

वाचकमुख्य—उमास्वाति ही वाचकमुख्यके नामसे कहे जाते हैं। इन्होंने तत्त्वार्थाधिगमसूत्र और उसके ऊपर भाष्य लिखा है। उमास्वाति प्रशमरति, श्रावकप्रज्ञप्ति आदि ग्रंथोंके भी कर्ता कहे जाते हैं। उमास्वातिको दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदाय पूज्य दृष्टिसे देखते हैं। दिगम्बर इन्हें उमास्वामिके नामसे कहते हैं, और कुन्दकुन्द आचार्यके शिष्य अथवा वंशज मानते हैं। दिगम्बरोंके अनुसार तत्त्वार्थभाष्य उमास्वामिका बनाया हुआ नहीं माना जाता। तत्त्वार्थाधिगम सूत्रोंमें दिगम्बर और श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार पाठभेद पाया जाता है। इन सूत्रोंके ऊपर दिगम्बर आचार्य पूज्यपाद, अकलंक, विद्यानन्द आदिने तथा श्वेताम्बर आचार्य सिद्धसेनगणि, हरिभद्र, यशोत्रिजय आदिने टीकायें लिखी हैं। उमास्वातिका समय ईसवी सन्की प्रथम शताब्दि माना जाता है।

सिद्धसेन दिवाकर—ये श्वेताम्बर सम्प्रदायके महान तार्किक और प्रतिभाशाली विद्वान माने जाते हैं। सिद्धसेनने प्राकृत भाषामें सम्मतितर्क और संस्कृतमें न्यायावतार और द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिकाओंकी रचना की है। सम्मतितर्कपर अमयदेवने, और न्यायावतारपर सिद्धर्षिने

टीका लिखी हैं। सिद्धसेन अपने समयके महान स्वतंत्र विचारक माने जाते थे। इन्होंने श्वेताम्बर आगमकी नयवाद और उपयोगवादकी मूल मान्यताओका विरोध करके अपने स्वतंत्र मतका स्थापन किया है। सिद्धसेनने वेद, तथा न्याय, वैशेषिक, बौद्ध और सांख्य दर्शनों-पर द्वात्रिंशिकाओकी रचना की है। पं. सुखलालजी सिद्धसेनका समय ईसवी सन्की चौथी शताब्दि मानते हैं।

समंतभद्र—समंतभद्रका नाम दिगम्बर सम्प्रदायमे बहुत महत्त्वका है। सिद्धसेन श्वेताम्बर सम्प्रदायमे और समन्तभद्र दिगम्बर सम्प्रदायमे आदिस्तुतिकार गिने जाते हैं। समन्तभद्रने रत्नकरण्डश्रावकाचार, आसमीभासा, बृहत्त्वयंभूस्तोत्र आदि ग्रंथोंकी रचना की है। सिद्धसेन और समंतभद्रकी कृतियोंमे कई श्लोक समान रूपसे पाये जाते हैं। प्रायः सिद्धसेन और समंतभद्र दोनों समकालीन माने जाते हैं। प्रो. के. बी. पाठकके अनुसार समंतभद्र ईसाकी आठवीं शताब्दिके पूर्वार्धमे, तथा पं. जुगलकिशोरजीके मतमे समंतभद्र सिद्धसेनके पूर्ववर्ती हैं, और वे ईसाकी तीसरी शताब्दिमे हुए हैं।

जिनभद्रगणि—जिनभद्रगणि श्वेताम्बर सम्प्रदायमें भाष्यकार और क्षमाश्रमणके नामसे प्रसिद्ध है। ये जैन आगमोंके आचार्य महान सैद्धांतिक विद्वान गिने जाते थे। जिनभद्रगणिने विशेषाक्षयकभाष्य, विशेषणवती, जीतकल्प आदि ग्रंथोंकी रचना की है। इनका समय ईसवी सन्की पांचवीं शताब्दि माना जाता है।

गन्धहस्ति सिद्धसेनगणि—पहले सिद्धसेन दिवाकरको उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्रके टीकाकार मानकर सिद्धसेन दिवाकरको ही गन्धहस्ति कहा जाता था। परन्तु अब यह प्रायः निश्चित हो गया है, कि गंधहस्ति तत्त्वार्थभाष्यके ऊपर बृहद्बृत्ति रचनेवाले भारवामिके शिष्य सिद्धसेन गणिका ही विशेषण है। यह तत्त्वार्थभाष्यकी वृत्ति भाष्यमहोदधिके नामसे भी प्रसिद्ध है सिद्धसेनगणि जैन सिद्धांतशास्त्रके महान विद्वान थे। सिद्धसेनगणि तत्त्वार्थभाष्यपर वृत्ति लिखते समय उमास्वातिके आगम-विरुद्ध मंतव्योपर टीका करते हुए उमास्वातिका सूत्रानभिज्ञ, प्रमत्त आदि शब्दोंसे उल्लेख करते हैं। इनका समय विक्रमकी सातवीं और नौवीं शताब्दिके बीचमे माना जाता है।

हरिभद्रसूरि—श्वेताम्बर सम्प्रदायके महान प्रतिष्ठित उदार विद्वान गिने जाते हैं। इन्होंने पद्मदर्शनसमुच्चय, अनेकांतजयपताका, शास्त्रवार्तासमुच्चय, धर्मसंग्रहणी, पंचवस्तुक, अष्टक आदि अनेक ग्रंथोंकी रचना की है। हरिभद्र बुद्ध, कपिल, पतंजलि और व्यास आदि वैदिक विद्वानोंके प्रति भगवान्, सर्वव्याधिभिपग्वर, महामुनि और महर्षि आदि महत्त्वसूचक शब्दोंसे सम्मान प्रदर्शित करते हैं। हरिभद्र नामके अनेक जैन विद्वान हो गये हैं। प्रमुत्त याकिनीसुनु हरिभद्रका समय ईसाकी नौवीं शताब्दि माना जाता है।

विद्यानन्द—इनको विद्यानन्दि अथवा पात्रकोत्तरि भी कहा जाता है। विद्यानन्द अपने समयके महान तार्किक दिगम्बर विद्वान् थे। इन्होंने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, अष्टसहस्री, आत्मपरीक्षा, पत्रपरीक्षा आदि ग्रंथोंकी रचना की है। विद्यानन्दने मीमांसकोंके द्वारा जैनदर्शनपर किये जानेवाले आक्षेपोंका बहुत विद्वत्तासे उत्तर दिया है।

न्यायकुमुदचन्द्रोदय—इस ग्रंथके कर्ता दिगम्बर विद्वान् प्रभाचन्द्र आचार्य हैं। इस ग्रंथका माणिकचन्द्र दिगम्बर जैन ग्रन्थमालाकी ओरसे प्रकाशित करानेकी आयोजना हो रही है। प्रभाचन्द्रने माणिक्यनन्दिके परीक्षामुखसूत्रोंके ऊपर प्रमेयकमलमार्तण्ड आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। प्रभाचन्द्रका समय ई. स. १० वीं शताब्दि माना जाता है।

पंचलिङ्गीकार—जिनेन्द्रसूरिने पंचलिङ्गी ग्रंथकी रचना की है। इनका समय विक्रम संवत् १२०४ माना जाता है।

वादिदेव—वादिदेवसूरि वादशाक्तिमे अद्वितीय माने जाते थे। इन्होंने कुमुदचन्द्र नामक दिगम्बर विद्वानसे शास्त्रार्थ किया था। वादिदेवने प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार और उसकी टीका स्याद्वादरत्नाकर आदि ग्रंथोंकी रचना की है। वादिदेवका समय ईसवी सन्की १२ वीं सदी माना जाता है।

हेमचन्द्र—हेमचन्द्राचार्य १३ वीं सदीके एक महान प्रतिभाशाली ज्ञेताम्बर आचार्य हो गये हैं। हेमचन्द्र कलिकालसर्वज्ञके नामसे प्रसिद्ध थे। इन्होंने न्याय, व्याकरण, साहित्य, दर्शन, छन्द, योग आदि विविध विषयोंपर अनेक शास्त्रोंकी रचना की है। इन ग्रंथोंमें योगशास्त्र, हैमशाब्दानुशासन, हैमव्याकरण, अनेकार्थसंग्रह, प्रमाणमीमांसा आदि ग्रंथ मुख्य हैं।

द्रव्यालंकार—रामचन्द्र और गुणचन्द्रने स्वोपज्ञवृत्ति सहित द्रव्यालंकारकी रचना की है। रामचन्द्र और गुणचन्द्र दोनों हेमचन्द्राचार्यके शिष्य थे।

समयसागर ?—

## २ बौद्ध—

दिङ्नाग—दिङ्नाग विज्ञानवादके प्रतिपादक महान तार्किक बौद्ध विद्वान् हो गये हैं। इन्होंने न्यायप्रवेश, प्रमाणसमुच्चय आदि बौद्ध न्यायपर अनेक ग्रंथोंकी रचना की है। दिङ्नागका समय ईसवी सन्की पाचवीं शताब्दि बताया जाता है।

न्यायत्रिन्दु—इसके कर्ता धर्मकीर्ति आचार्य हैं। इनका समय ईसवी सन् ६३५ माना जाता है।

न्यायत्रिन्दुटीका—धर्मोत्तरने न्यायत्रिन्दुके ऊपर टीका लिखी है। इनका समय ईसवी सन् ८९७ माना जाता है।



अशोक—पं. अशोकका समय ईसवी सन् ९०० माना जाता है। इन्होंने अपोहेसिद्धि, सामान्यदूषणदिक् प्रसारिता और अवयविनिराकरण नामके ग्रंथ लिखे हैं।

प्रज्ञाकरगुप्त—प्रज्ञाकरगुप्तका समय ईसवी सन् ९४० माना जाता है। मल्लिषेणने इन्हे अलंकारकार कहकर उल्लेख किया है। प्रज्ञाकरगुप्तने प्रमाणवार्तिकालकारकी रचना की है।

मोक्षाकरगुप्त—मोक्षाकरगुप्तका मल्लिषेणने दो जगह उल्लेख किया है। इनका समय ई. स. ११०० के लगभग माना जाता है।

तत्त्वोपप्लवसिंह—यह ग्रंथ पाटणके जैन भंडारसे मिला है। इसके कर्ता जयराशिभट्ट है। ये जयराशिभट्ट तत्त्वोपप्लवादी अथवा तत्त्वोपप्लवसिंहके नामसे कहे जाते थे।

### ३ न्याय—

अक्षपाद—न्यायसूत्रके प्रणेता माने जाते हैं। इन्हे गौतम भी कहा जाता है। न्यायदर्शन यौगदर्शनके नामसे भी प्रसिद्ध है। कुछ विद्वान न्यायसूत्रकी रचनाको ईसवी सन्के पूर्व और कुछ लोग इन्हे ईसवी सन्के पश्चात् स्वीकार करते हैं।

न्यायवार्तिक—न्यायवार्तिकके कर्ता प्रसिद्ध नैयायिक उद्योतकर हैं। इनका समय ईसवी सन्की ७ वीं शताब्दिका पूर्वार्ध माना जाता है।

जयन्त—जयन्त न्यायमंजरीके कर्ता हैं। इनका समय ईसवी सन् ८८० माना जाता है।

न्यायभूषणसूत्र—इसे न्यायसार भी कहा जाता है। न्यायसारके कर्ता भासर्वज्ञ हैं। इनका समय ईसवी सन्की दसवीं शताब्दिका आरंभ माना जाता है।

उदयन—उदयन आचार्य दसवीं शताब्दिके उत्तर भागमें हुए हैं। इन्होंने वाचस्पति-मिश्रकी न्यायतात्पर्यटीकाके ऊपर न्यायतात्पर्यपरिच्छाद्धि, किरणावलि आदि ग्रंथोंकी रचना की है।

### ४ वैशेषिक—

कणाद—कणाद वैशेषिक सूत्रके रचयिता माने जाते हैं। कणादको कणभक्ष अथवा औलूक्य नामसे भी कहा जाता है। वैशेषिक सूत्रोंकी रचनाका समय कमसे कम ईसाकी प्रथम शताब्दि माना जाता है।

प्रशस्तपाद—प्रशस्तपादने वैशेषिक सूत्रोंके ऊपर प्रशस्तपादभाष्य लिखा है। इनका समय ईसवी सन्की चौथी-पांचवीं शताब्दि माना जाता है।

श्रीधर—इन्होंने प्रशस्तपादभाष्यके ऊपर न्यायकन्दलीकी रचना की है। इनका समय ई. स. ९९१ माना जाता है।

### ५ सांख्य—

कपिल—सांख्यमतके आद्यप्रणेता कपिल कहे जाते हैं। कपिलको परमर्षि भी कहते हैं। कपिल अर्ध-ऐतिहासिक व्यक्ति माने जाते हैं।

आसुरि—आसुरि कपिलके साक्षात् शिष्य थे। इनका समय ईसवी सन्के पूर्व माना जाता है।

विन्ध्यवासी—विन्ध्यवासीका वास्तविक नाम रुद्रिल था। इनका समय ईसाकी तीसरी-चौथी शताब्दि बताया जाता है।

ईश्वरकृष्ण—ईश्वरकृष्ण सांख्यकारिका अथवा सांख्यसप्ततिके कर्ता हैं। इनके समयके विषयमे विद्वानोमे मत भेद है। कोई लोग ईश्वरकृष्णको ईसवी सन्के पूर्व प्रथम शताब्दिका विद्वान मानते हैं, दूसरे लोग इस समयको ईसाकी चौथी शताब्दि कहते हैं।

गौडपादभाष्य—गौडपाद शंकराचार्यके गुरु गोविन्दके गुरु थे। गौडपाद ईसवी सन्की ८ वीं शताब्दिके आरंभमें हुए हैं।

वाचस्पति—सर्वतन्त्रस्वतंत्र वाचस्पतिने सांख्यदर्शनपर सांख्यकारिकाके ऊपर सांख्य-तत्त्वकौमुदी नामकी टीका लिखी है। वाचस्पतिमिश्रने न्याय, योग, पूर्वमीमांसा और वेदान्त दर्शनोके ऊपर भी ग्रंथ लिखे हैं। इनका समय ईसवी सन् ८५० माना जाता है।

वादमहार्णव ?—

### ६ योग—

पतंजलि—पतंजलि आधुनिक योगसूत्रोके व्यवस्थापक माने जाते हैं। बहूतसे विद्वान महाभाष्यकार और योगसूत्रोके कर्ता पतंजलिओ एक ही व्यक्ति मानते हैं। इन विद्वानोंके मतमें पतंजलिका समय ईसवी सन्के पूर्व १५० वर्ष माना जाता है।

व्यास—व्यासने पतंजलिके योगसूत्रोंपर टीका की है। मछिषेणने इन्हे पातंजल-टीकाकार कहकर उल्लेख किया है। इनके समयके विषयमे भी विद्वानोंके दो मत हैं। कुछ लोग व्यासको ईसवी सन्के पूर्व प्रथम शताब्दिमे ले जाते हैं, और कुछ लोग इन्हे ईसवी सन्की चौथी शताब्दिका विद्वान कहते हैं।

### ७ पूर्वमीमांसा—

जैमिनी—जैमिनी मीमांसासूत्रोके रचयिता माने जाते हैं। इनका समय ईसाके पूर्व २०० वर्ष माना जाता है।

भट्ट—भट्टको कुमारिलभट्ट भी कहा जाता है। कुमारिलने शबरभाष्यके ऊपर टीका लिखी है। यह टीका श्लोकवार्तिक, तन्त्रवार्तिक और तुप्टीका इन तीन भागोंमें विभक्त है। कुमारिलका समय ८ वीं शताब्दिका पूर्वभाग माना जाता है।

मृगेन्द्र ?—

वेद—ऋग्वेद, अथर्ववेद, सामवेद और यजुर्वेद इन चारों वेदोंमें ऋग्वेद संसारके उपलब्ध साहित्यमें प्राचीनतम माना जाता है। ऋग्वेदके समयके विषयमें बहुत मतभेद है। ऋग्वेदका समय ईसवी सन्के पूर्व ४५०० वर्ष माना जाता है। यजुर्वेदकी शुक्ल यजुर्वेदसंहिता और कृष्ण यजुर्वेदसंहिता नामकी दो संहिता हैं।

ब्राह्मण—चारों वेदोंके ब्राह्मण अलग अलग माने जाते हैं। एतरेय ब्राह्मण ऋग्वेदका, और तैत्तिरीय ब्राह्मण कृष्ण यजुर्वेदका ब्राह्मण माना जाता है। ब्राह्मण साहित्यका समय बुद्धके पूर्व माता जाता है।

सूत्र—सूत्र साहित्य वेदका अंग माना जाता है आश्वलायन ऋषिने आश्वलायनगृह्यसूत्र और वशिष्ठ ऋषिने वसिष्ठधर्मसूत्रकी रचना की है।

८ वेदान्त—

उपनिषद्—बृहदारण्यक, छान्दोग्य, मुण्डक, ईशावास्य उपनिषदें प्राचीन ग्याह उपनिषदोंमेंसे मानी जाती हैं। इनपर शंकराचार्यने टीका लिखी हैं। प्राचीन उपनिषदोंका समय गौतम बुद्धके कुछ शताब्दियों पूर्व माना जाता है।

शंकर—ब्रह्माद्वैत अथवा केवलद्वैतके प्रतिष्ठापक माने जाते हैं। इन्होंने उपनिषद्, गीता और ब्रह्मसूत्रपर टीकाये लिखी हैं। शंकरका समय ८ वीं शताब्दि माना जाता है।

नोट—इसके अतिरिक्त मल्लिषेणने स्याद्वादमंजरीमें महाभारतकार व्यास, मनुस्मृति, भर्तृहरिकी वाक्यपदीय, कालिदासका कुमारसंभव, माघका शिशुपालवध, बाणकी कादम्बरी, वार्तिककार, अमर, त्रिपुरार्णवके उद्धरण दिये हैं, अथवा इनका साक्षात् उल्लेख किया है।

## अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूचि ( ३ )

	श्लोक	शु.		श्लोक	शु.
अ			न धर्मोत्तुर्विदितारि सिग्ग	११	१०१
अनन्तधर्मात्मरुमेव तत्त्व	२२	२६७	नैशान्नासंठ सुगुणु नभोगी	२७	१०१
अनन्तविमानमतीतदोष	१	३	५		
अनेकमेकान्मरुमेव वाच्य	१४	१६६	प्रतिशगोन्पादविनायासंगी	२१	२६०
अन्यान्यपक्षप्रतिपक्षभावाद्	३०	३३६	म		
अपरंय वस्तु समस्यमान	२३	२७१	नात्र स्वी वेद् इत्यन्तरादि	१३	१००
अथ जना नाथ तव स्तवाय	२	१०	मुनोऽपि वाग्मेतु नरम भक्त म	२९	३३७
आ			५		
आदीपमान्योम समस्वभाव	५	२०	य एत देवा दिग्ग निररादे	२६	२१७
	६		यत्रैव यो दृष्टानुव म नर	०	१०
इद तस्यातत्त्व	३२	३६१	५		
उ			वाग्भैभ न निर्गित् दिग्ग	३६	१०८
उपाधिभेदोपदिन विरुद्ध	२६	२८९	विनानुमानिन पनाभिभयभय	२०	२०६
क			दिना प्रमाण पत्रप्र मन्व	१७	२०६
कर्तास्ति कश्चिजगतः म चैक	६	३८	म		
कृतप्रणासाहलकर्मभोग	१८	२६०	सामरि स्यात् फचिदेग मन्व	८	६५
ग			मदेव मन् स्यात् मदी। सिग्ग	२८	१०७
गुणेष्वप्या दधतः फेऽमी	३	१६	मा यामना म क्षामन्नादिन्व	१९	१०९
च			स्वतोऽनुसृष्टिर्वाऽसृष्टिभागे	६	१६
चिदर्थगम्या च जटा च शुद्धिः	१५	१८२	स्वय रिशदभक्ति रिग्ग	१०	१०६
न			स्वाद् भागि निन्व म्वा दिग्ग	२५	२१०
न गुण्यकाल फलहेतुभावा	१६	१९६	स्याप्यवचोपधम एत दः	१३	१६३
न धर्मोर्मित्यमतीतभेदे	७	५८			

## अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची ( ४ )

शब्द	श्लोक	शब्द	श्लोक	शब्द	श्लोक	शब्द	श्लोक
अ		औ		नित्य	२५	वाचक	१४
अकृतकर्मभोग	१८	औपाधिक	९	नित्यवाद	२६	वाच्य	१४
अतीतदोष	१	क		प		वासना	१९
अद्वैत	१६	कर्ता	६	पक्षपाती	३०	वितण्डा	१०
अनन्तधर्म	२२	कृतप्रणाश	१८	पुरुष	१५	विनाशवाद	२६
अनन्तविज्ञान	१	कृतान्त	१७	प्रपंच	१३	विरूप	२५
अनुमान	२०	क्षणसन्तति	१९	प्रमाण	२८	विवाद	१०
अनुवृत्ति	४	क्षणमंग	१८	प्रमोक्ष	१८	वृत्ति	७
अनुशासक	६	च		ब		व्यतिवृत्ति	४
अनेक	१४	चित्	१५	बन्ध	१५	श	
अनंतसख्य	२९	चैतन्य	८	बुद्धि	१५	शून्य	१७
अवाध्यसिद्धान्त	१	ज		बोध	१२	ष	
अमर्त्यपूज्य	१	जड	१५	ब्रह्मचारी	११	षड्जीवकाय	२९
अम्बर	१५	जिन	१	म		स	
असत्	२५	जान	१२	मव	१८, २९	सत्	२५, २८
आ		त		म		सत्ता	८
आत्मतत्त्व	९	तन्मात्रा	१५	माया	१०, १३	सदृश	२५
आदेशभेद	२३	द		मितात्मवाद	२९	सप्तभग	२३
आप्तमुख्य	१	दुर्नीति	२७, २८	मुक्त	२९	सुगत	१६
उ		घ		मुक्ति	९	सवित्	९, १६
उत्पादविनाश	२१	धर्मधर्मि	७	मुनि	१०	सविद्वैत ( विज्ञाना- द्वैत)	१६
उपाधि	२४	न		मोक्ष	१५	स्मृतिभग	१८
ए		नय	२८	य		स्वाद्वाद	५
एक	१४	नाशि	२५	यथार्थवाद	२	स्वयंभू	१
एकान्तवाद	२७	नास्तिक	२०	व		ह	
				वर्धमान	१	हिंसा	११

## स्याद्वादमंजरीके न्याय ( ५ )

न्याय	श्लोक	पृ.
१ अदित्सोर्त्रिणिज. प्रतिदिनं पत्रलिखित- श्वस्तनदिनभणनन्याय. ।	१६	२०२
२ अन्धराजन्यायः ।	१४. १०.	१७०. २५४
३ अर्धजरतीयन्याय. ।	८	७४
४ इतो व्यात्र इतन्मटा ।	१७	२३०.
५ इत्यादि ब्रह्मवचनान्ता गणस्य मंमूचका भवन्ति ।	२२	२७१
६ उत्सर्गापवादयोरपवादो विधिर्वैडीयान् ।	११	१३७
७ उपचारस्तत्त्वचिन्तायामनुपयोगी ।	१५	१८८
८ गजनिर्मालिकान्याय ।	१८. २८	२४१. ३०८
९ घटकुड्या प्रभातम् ।	६	५३
१० घण्टालालान्यायः ।	६	५६
११ डमरुकमणिन्याय ।	११	१३८
१२ तदादर्शिकुन्तपोतन्याय ।	१०.	२५३
१३ तुल्यबलयोर्धिरौघ. ।	११	१३६.
१४ न हि दृष्टेऽनुपपन्न नाम ।	०.	०३
१५ म्तेनभीतस्य स्तेनान्तराकरणस्वीकरणम् ।	१८	२४७
१६ मरे हि वान्यं सावधारण ।	४	१६
१७ सर्वे गन्यर्था ज्ञानार्था ।	६	७१
१८ नाधन हि मर्गेन व्यार्ज्वा प्रमाणेन सिद्धाग साध्यं गमयेत् ।	६	१४
१९ नापेक्षममर्थम् ।	५	३०
२० सुप्तोपमुन्दन्याय ।	२३	२००

## स्याद्वादमंजरीके विशेष शब्दोंकी सूची ( ६ )

अ	पृ.	पृ.	पृ.
अकृतकर्मभोग	२४१	—नित्यवादखंडन	२१८
अक्रियावादिन्	२५६	अनित्यैकान्तवाद	३३-३५, ३०२
अक्षपाद	१०६, १०८, ११३, ११८, १६५	—अनित्यवादे सुखदुःखपुण्यपापबन्ध-	
अर्चिमार्ग	१२१	मोक्षयोरनुपपात्तिः	३०३-३०५
अज	२७४	अनित्यशब्दवादिन्	१७४
अतिथि	१२२, १३१	अनुप्रवेश	१००
अतिशय	८	अनुभूति	१४६
—चत्वारी मूलातिशयाः	४	अनुमान	१९६, २५६
—चतुर्दिशद् अतिशयाः	८	अनुयोग	३०९
अर्थक्रियाकारित्व	३०, १६८	—उपक्रमनिक्षेपाजुगमनयद्वाराणि	३०९
—एकान्तानित्यानित्यपक्षयोर्न घटते	३०	अनुवृत्ति	१७, ७०, ७४
अर्थकारता ( अर्थसारूप्यम् )	१९९	अनुत्तमापण	५२
—निश्चयरूप अनिश्चयरूपं वा न घटते	१९९	अनेकान्तवाद	२६२-६, २७८-३०६
अर्थप्राकट्य	१४६	अनेकणीय	१३८
अदत्तादान	५२	अन्तर्व्याप्ति	२१७, २६७
अदृष्ट ( आत्मनो विशेषगुणः )	९५	अन्त्यसयोग	९७
अद्वैत	१५३	अन्ययोगव्यवच्छेद	२, ५७
—द्रव्यास्तिकनयानुपातिनः अद्वैतवादिनः	१६५	अन्योन्याभय	२२०
—सग्रहाभिप्रायप्रवृत्त अद्वैतवाद	३१६	अपवर्ग	१८३, २७७
—ब्रह्माद्वैत	१५२	अपस्मार	१०७, २६३
—पुरुषाद्वैत	१६१	अपुनर्बन्ध	४२
—ज्ञानाद्वैत	१९५, २११	अपोह	१८०
—संविदाद्वैत	२२१-२	अपौरुषेय	६, १३६
अधिष्ठातृदेवता	९३	अभावप्रमाण	१५८
अधिष्ठाता आत्मा	२३४	अभिलाष्यानभिलाष्यवाद	२९७, ३०५
अध्ययन	२७५	अम्बर	१८१
अनन्तचतुष्क	९	अयोगव्यवच्छेद	२
अनन्तदर्शन ( केवलदर्शन )	१०	अलकारकार	२१४
अनन्तधर्मात्मकत्व	२६७, २६८	अलि	१७९
—आत्माधर्मास्तिकायघटादिपदार्येषु		अवयवावयवि	२११-२२२
अनन्तधर्मात्मकत्वं	२६८, २६९	अवयव	९८
अनवस्था ७०, ७५, ७८, १४३, १४८, २३०, २९२		—अवयवप्रदेशयोर्भेदः	९८
अनादिनिगोद	३३१	अविद्या ( माया )	१५२
अनित्यवादी	२९८	अविरति	१९१
		अव्यक्त ( प्रधान )	१८४
		अव्याहारिक	३३१
		अयाकि	१९३

	पृ.		पृ.
अक्षमेष	५१, १२२	इन्द्रभूति (गणधर)	२७४
अक्षसमय ( केवलिसमुद्राते )	१०३	इन्द्रिय (एकादश)	१८५
अष्टादश ( दोष )	४	ईश्वर	३८-५६, ९४-९६
असत्यामृषा ( भाषा )	१२९	—कर्ता	३८-४०, ४२-४५
अङ्कार	१८४	—एक	४०, ४६
अर्हत्	३३९	—सर्वव्यापक	४१, ४७-४९
आ		—सर्वज्ञ	४१, ५०-५२
आकर्षण	९३	—स्ववशा	४१, ५३
आगम ३९, ५१, ८५, १२७, १३६, १३८, २३६, २७६, ३२२, ३३५		—नित्य	४१, ५४-५६
आचारग	२३४	ईश्वरकृष्ण	१८४
आजीविक	४	उ	
आत्मब्रह्म	१५४	उच्चाटन	९३
आत्मा ( चेतन-क्षेत्रज्ञ-जीव-युद्धल )	२३५	उत्पादव्ययशैल्य २०.२४, २५, २८, २६४-२६६	
—आत्मज्ञानसंबन्ध	७१, ७२, ७७-८३	उत्पत्ति (ज्ञानस्थ)	१४४
—आत्मविमुक्त	९२-१०३	उदयन (प्रामाणिकप्रकाण्ड)	७०, २२८
—आत्मबहुत्व	९५	उदयप्रमस्त्रि	१, ३४४
—आत्मसिद्धिः	२३२-२३६	उपयोग	८१, १४७, २३२
—आत्मनः कथंचित् पौद्गलिकत्वं	१७४	—उपयोगलक्षण आत्मा	८१, २३२
—चौदमते आत्मा	२४१	—लक्ष्युपयोगलक्षण भावेन्द्रिय	१४७
—चार्वाकमते आत्मानिषेव	२६१	उपवास	१७९
आद्यकर्म	९७	उपशान्तमोहगुणस्थान	८
आधार्कर्म	१३७	उपादानोपादेयभाव	२०४
आप्त ( सर्वज्ञ )	८, ११, २३६	उपाधि	२९१
—सर्वशुद्धिः	२३७	—औपाधिक	७१
आप्तवचन	३२२	ऊ	
आप्तुर्वेद	१३९	ऊर्मिपट्टक	७३
आर	२	ए	
आर्तध्यान	१२३	एकादशी	१७९
आर्हतीकृत	२	एकान्तवाद	३०-३२, ३०१-३०६
आलयविज्ञान ( वासना )	२५२	—नित्यैकान्तपक्षे दूषणम् ३०-३२, ३०१-३०३	
आवश्यकमाध्य	३०९	—अनित्यैकान्तपक्षे दूषणम् ३३-३५, ३०३-३०६	
आश्विनमास	१७८	एकेन्द्रिय	२३४
आसुरि	१८६	औ	
इ		औत्सर्गमार्ग (सामान्यनिधि)	१३७
इन्पाध्यपनदानादि	२७५	औदारिकगरीर	१३१
इतरेतराश्रय	४६, ५६	औन्दक्यमत	१६, १०६
इतिहास	१२५		



क	पृ.	ख	पृ.
कणादमत		७४ खण्डितावयव	१०२, १०३
—नैगमनयानुरोधिनः कणादाः	१६५	ख्याति	१५४
कर्कटी	१७८	—असत्ख्यातिविपरीतख्यातिसतत्ख्यातयः	१५४
कर्म ( पञ्च )	६६	ग	
कर्मयोगिनि ( पञ्च )	१९३	गणघर	२७४, ३३६
कषच्छेदताप—उपाधित्रय	२३६	गर्मजपचेन्द्रिय	२७६
—कषादीना लक्षण	३४२	गर्माधान	१२८
कषाय	१९१	गयाश्राद्ध	१३४
कादम्बरी	४२	गुण ( चतुर्विधति )	६५
कापिल	१८३	गुणस्थान	८
काय ( शरीर—तनु ) परिमाण आत्मा	९५	गोमेष	१२२
कारीरी यज्ञ	१२२, १३३	गोविन्द	३४४
काश्यप	५६	गौडपादम्याथ	१९३
कालादि ( अष्ट )	२८४-५	गौतम	८६
किरणाना गुणत्वम्	४८	गंधहस्ति	९८, ३२०
कुमार	१७८	ग्रह	१८३
कुमारपाल	२	ग्लानाद्यसस्तर	१३७
कुमारसभव	१३६	च	
कुक्कुटसर्प	२५०	चतुःक्षणिक वस्तु ( वैभाषिकमते )	२४७
कृतप्रणाज	२४१	चातुर्विध	२
केवलज्ञान ( क्षायिक )	३, ४, ३३७	चार्वाक ( लौकायतिक—अक्रियावादी—नास्तिक )	२५६, २५८
केवलिन्	६, ८, ३३९	—ध्ववहारनयानुपातिचार्वाकदर्शनम्	३१६
—भूकान्तकृतमुण्डकेवलिनः	६	चित् ( चैतन्यशक्ति—पुरुष )	१८२, १८४, १८६-१८९
—सामान्यकेवलिन्	८	चित्त	२४२
—श्रुतकेवलिन्	८, ३३९	चौर	१७८
क्रमभावी	२६७	छ	
क्रियावादिन्	२५६	छल	१०७
क्षणभगवाद ( क्षणिकवाद ) ३३-३७, २०१-२०६, २४०-२४७		—छललक्षण	१११
—क्षणिकवादे अर्थक्रियाया अभावः	३३-३७	—वाक्सामान्योपचारछलाः	१११
—क्षणिकवादे कृतप्रणाशाकृतकर्ममोगभव-		ज	
प्रमोक्षस्तृतिभगदोषाः	२४०-२४७	जन्यजनकभाव	२१०
अयोपशाम	२०९, २३२, ३२१	जयन्त	११०
क्षीणसर्वदोष ( सर्वज्ञ—आप्त )	२३६	जातकर्म	१२८
क्षीणमोह ( अप्रतिपातिगुणस्थान )	८	जाति ( दूषणामास )	१११
शुद्धदेवता	१३३	—चतुर्विधतिभेदाः	११२-३
		जिन ( रागादिभेदा )	२, ८, २६३

	पृ.		पृ.
जिनप्रभसुरि	३४४	देवता	१२२
जिनायतनविधान	१२५	—त्रयस्त्रिंशत्कोटि	१३२
जीतकल्प	१७९	देवसुरि	३१६
जीवानन्त्यवाद	३२७	देवाधिदेव	७
—परिमितात्मवादे दूषणम्	३२८	दैवसर्ग (अष्टविध)	१९३
जैन	१३८, १७८	द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाख्यषट्पदार्थाः	६५
जैमिनीय	१२१, १३१	—द्रव्यादीना लक्षण	६७-६९
ज्ञप्ति ( ज्ञानस्य )	१४४	द्रव्यक्षेत्रकालभाव	१३८
ज्ञान ( चैतन्य )	६५, ७१, ७२, ७७-८३	—स्वरूपेण सत्त्वं पररूपेण असत्त्वं	१७७, २७८
—ज्ञानात्मनोः व्यतिरिक्तत्वसमर्थनम्	७१, ७२	द्रव्यषट्क ( जैानाना मते )	१६५, २७२
—तत्संभवनम्	७७-८३	द्रव्यालकारकारौ	१८, २५९
ज्ञानस्य स्वपरप्रकाशकत्व	१४३-१५०	द्रव्यास्तित्कनय ( द्रव्यार्थिकनय )	१६५, ३१७
ज्ञानफल	१९६	द्वादशांग	२७४, ३००
ज्ञानद्वैत ( सविद्वैत )	१९५, २११-२२	द्वादशी	१७९
त		द्वान्त्रिंशद्द्वान्त्रिंशिका	२
तत्त्व ( पंचविंशति )	१८४	द्वीन्द्रिय	२७६
तत्त्वोपप्लवसिंह	२३१	द्वीप	९४
तदुत्पत्तितदाकारता	२०९	—सप्तद्वीपसमुद्रमात्रो लोकः	३२७
— तथागत	३१६	द्वैतसिद्धि	१५७, १६१
—ऋजुसूत्राकृतप्रवृत्तबुद्धयः तथागताः	३१६	घ	
तन्मात्रा ( पंच )	१८३, १८५	घर्मघर्मिसंबंध	५८-६४
तमस्	२१-२३	घर्मसंप्रहणी	४८
—तमसः पौद्गलिकत्वम्	२१-२३	घर्मास्तिकायादिषु अनन्तघर्मात्मकत्व	२६९
तामस	१८४	घर्मोत्तर	१९८
तीर्थिक	४, ३४१	घारावादिज्ञान	१५०
तुष्क	१३२	धूममार्ग	१२१
तुष्टि ( नवधा )	१९३	धृति	१७९, १९३
त्रिपुटीप्रत्यक्ष ( भट्टाना कल्पना )	१४८	ध्वनि	१७५, १८०
त्रिपुरार्णव	१७९	न	
त्रिविक्र	१३५	नय	३०५, ३०७-२०
त्रेताधि	१३२	—अनन्ता. नयाः	३१०
द		—अर्थनयाः शब्दनयाः	३१०
दर्शन	१०	—नैगमसंप्रहादिसप्तनया.	३१०-३२०
दान	२७५	—नयाभासाः ( दुर्नया. )	१६५, ३१६-३१९
दीपमहत्	३४४	—द्रव्यार्थिकनया. पर्यायार्थिकनयाः	३१७
दुःख ( त्रय )	१८३	नयवाक्य ( विकलादिना )	२८३
दुर्नय	३०७, ३१६-३१८	नरक	१२७
दुःपमा ( पंचमकाल )	२		

	पृ.		पृ.
नरमेघ	१२२	—वैशेषिकमते षट्पदार्थाः	६५-७१
नरसिंह	२५०	—अक्षपादमते षोडशपदार्थाः	१०८-११८
नवकोटि	१३८	परब्रह्म	१५७
नागेन्द्रगच्छ	३४४	परमपुरुष	१५९
नास्तिक	२५६	परमाणु	२३, ९७-८, २१२-७
निकाचितकर्म	४२	परमाणुपाकजरूप	८४
निग्रहस्थान	१०६-१०७	परमेष्ठी ( पच )	३३९
—द्वाविंशतिविधम्	११८	परलोक	२४२
नित्यानित्यपक्षयोः दूषणानि	२०-३७, २९७-३००	—परलोकनिषेध	२५८
—प्रदीपादौ नित्यानित्यत्वसिद्धिः	२१-२४	परलोकिन्	२४२
—आकाशादौ नित्यानित्यत्वसिद्धिः	२४-२७	पर्याय	२७२
—नित्यलक्षणम्	२५	पर्यायास्तिकनय ( पर्यायार्थिकनय )	१६५, २७२
—पातंजलयोगप्रघास्तकारमतानुसारेण	२८-२९	पञ्चवध	१२७
—एकान्तनित्यानित्यपक्षयोः अर्थक्रियाकारित्वाभावः	३०-३५	पातजलटीकाकार	३०५
—नित्यानित्यवादिनोः पूर्वपक्षौ	२९८, २९९	पारमार्थ ( साख्य )	१२७
नित्यशब्दवादिन्	१७४	पितृ	१२२, १३१, १३४
नित्यपरोक्षज्ञानवादिन् ( मीमांसकमह )	१४३	पिण्ड	१३४
नियोग	१८०	पिशाच	२६३, २७७
निरन्वयविनाश	२०५	पिशाचकी	२६३
निर्विकल्प ( प्रत्यक्ष )	१५७	पुराण	१२५, १७९
निलयन	३११	पुरोडास ( विग्रह्यः )	१२६
निष्ठीयचूर्णि	८	पुरुष	१८६-१८८
निःश्रेयस	१०९	पुरुषाद्वैत	१६१
निस्त्वभावत्व ( अनिर्वाच्यत्व )	१५४	पौरुषेय	६, १२७, १३६
नैगमसग्रहव्यवहारऋतुसूत्रशब्दसमभिरुद्धै- वंभूताः नयाः	३१०-३२०	—वेदस्यापौरुषेयत्वखण्डनम्	१३६
नैयायिक	१०६, ३१६	पंचलिंगीकार	१२६
न्यायकुमुदचन्द्रोदय	१८०	प्रकरणसम	३९
न्यायतापर्यपरिशुद्धि	२२८	प्रकृति	१८३-१९२
न्यायविन्दुसूत्र	१९८	प्रज्ञापना	३०९
न्यायविन्दुटीका	१९८	प्रतिसकम	१८८
न्यायभूषणसूत्रकार	११०	प्रतिसवर	१९३
न्यायवार्तिक	१०७	प्रतिसषेयप्रतिसंधायकभाव	२४३
न्यायावतार	३२०	प्रथमद्वाविंशिका ( अयोगव्यवच्छेदाभिधान )	११
प		प्रदीपकलिका	२४९
पातंजलि	१८६, १८८, ३२९	प्रदिग	१८, २६८
पदार्थ	६५-७१, ७४-७७, १०८-११८	—प्रदेशाष्टकनिश्चलता	२६८
		प्रमाण	१०८-९, २२९, २३८-९, ३०७, ३२१
		—नैयायिकमते प्रमाणलक्षणम्	१०९
		—जैनमते प्रमाणम्	३२१-२

	पृ.	ब्राह्मण	पृ.
—शून्यवादिसते प्रमेयाभावे प्रमाणस्या- प्यभाव. २२९-३०		म	५२, १११
प्रमाणफल १९५-२०१		भद्रबाहुस्वामिन्	१७५
—बौद्धमते प्रमाणफलयोरैक्यम् २००		मष्ट ( कुमारिल )	१४३-४
—नैयायिकमते प्रमाणात् प्रमाणफल मित्र २०१		भवपरपरा	२४२
प्रमाणवाक्य ( सकलादिश ) २८३		भवभगदोष	२४१-२
प्रमेय ११०, २२९, २३८		मवाभिनन्दिन्	१०८
—नैयायिकमते द्वादशविध ११०		मन्य	१२६
—शून्यवादिसते प्रमेयस्याभाव. २२९		भारती ( माता )	१
प्रमाता २२९, २३२-२३५		भावनाप्रचय ( मोक्षकारणम् )	२४४
—शून्यवादिना मते प्रमातुः ( आत्मन. ) निषेधः २२९		भावप्राण	३०६
—प्रमातुः सिद्धिः २३२-२३५		भावाग्रिहोत्र	१४०
प्रमाद १९१		भावाभावात्मक ( सर्वभावाना )	१७६
प्रमिति २२९, २३०, २३८		भावारोग्य	१२९
प्रमोक्षभगदोष २४१, २४३		भाविन्द्रिय ( लब्धुपयोगलक्षण )	१४७
प्रयोगविश्लेषा २४, ९३		भापा ( असत्यामृषा )	१२९
प्रवाद ३३४		भापावर्गणा ( शब्दपर्यायस्याभयः )	१७३
प्रवृत्तिविज्ञान ( पञ्चविध ) २५२		भाष्यमहोदधि-गन्धहृत्तिटीका	३२०
प्रशस्तकार २९, ६८		भासर्वज ( न्यायभूषणसूत्रकार )	१०९
प्रत्य ३११		भूतचिद्वाद	२५९
प्राण ३०६		भूतसर्ग ( चतुर्विधा )	१९३
—सम्यग्ज्ञानादयो भावप्राणाः ३०६		भोगायतन	९६
—दशविधद्रव्यप्राणाः ३०६		म	
प्रायश्चित्त १७८		मद्य	२७५-७
प्रेत्य १२७		मधु	१७९
प्रेय ( प्रेरणा ) १८०		मधुपर्क	१२२
व		मध्यस्थ	३३६-७
वन्ध १८३		मन्त्र	९३, १२४, १२८
—त्रिविधवन्ध १९१		मन्त्रमयदेह	१३१
बंधमोक्ष ( एकान्तनित्यानित्येऽसंभवः ) ३०२, ३०५		मल्लिषेण	३४४
वाण ४२		महत् ( बुद्धिः )	१८२-५
वाह्यार्थ २११-२२		महाज	१२२, १३३
बुद्धिसुखदुःखादियुग ७२		महाप्रातिहार्य	४
—बुद्धिः ज्ञानम् ८८		महाभाष्यकार	२१५
—साख्यमते बुद्धिः १८२, १८५		महाभूत	१८५
बोधिलाम १२६		महोक्ष	१२५, १३३
बौद्ध १९६, २११, २४४		मातृकापद	३३५
ब्रह्मद्वैत १५२-१५९		मानुष ( एकविध )	१९३

	पृ.	व.	पृ.
मायापुत्र—मायातनय ( बुद्ध )	२२२	व	
मास	१२७, २७५—७	वर्षमान	२, ८, ११, २७४
मासदान	१२७	वर्ण ( वर्णात्मक शास्त्र )	५१
मासभक्षण	२७५—७	वाक्यार्थ ( विधि )	१८०
मिथ्यादर्शन	१९१, २७३	वाचकमुल्य	१५, २०, २७३, २८०, ३१२
मिथ्यात्वमोहनीय	३४१	वाचस्पति	१८६
मिथ्याश्रुत	२७४	वाच्यवाचकयोः एकानेकत्व	१६४, १७२
मीमांसक	१४३, १६५, ३३५	वात ( रोगविशेषः )	२६३
मुक्त ( मुक्तस्य पुनर्मेव आगमन )	३२७—८	वाद ( विवाद )	१०७
मुक्तामणि	३३६	वादमहार्णव	१८६
मुक्तावलि	२०४, २४९	वार्तिककार	३३२
मुक्ति	७२, ८४—८९	वासना ( सतान—क्षणसतति )	२२०, २४९—२५४
—मोक्ष	१८३, २४४, ३०२	—भेदाभेदानुभवपक्षेषु दोषाः	२५०
सुगेन्द्र	१३१	विकलदेश ( नयवाक्य )	२७३, २८३
मोक्षाकरणुप्त	२०५	विकल्पविज्ञान	२५२
मैथुन	१७९, २७५—६	विज्ञानाकार	२१८
य		वितण्डा	१०७
यक्ष	१८३, १९३	विधि	१८०
यथार्थवाद	१३, ३३८	विधिनियेष	२७८
याज्ञिक	१२४, १३१	विन्ध्यवासिन्	१८६
युधिष्ठिर	२७७	विपर्यय ( पचषा )	१९३
योग	१९१	विभगजानं	३३५
योगिन्	२०७, २११	—विभगजानिन्	३२९
योगिप्रत्यक्ष	२१६	विमु	३३९
योग्यता ( आवरणक्षयोपनामलक्षणा )	२०९	—आत्मनो विमुलं	१२—१०३
योनि	१७८, २७६	विमलनाथस्तव	३२१
—कर्मयोनि ( पच )	१९३	विरोधवैयाधिकरण्यानवस्थासकरव्यतिकरसद्यथाप्रतिप-	
यौग	१०६, १४३, १४८, १७३, १७८, २०१	चिविषयव्यवस्थाहानिरित्येते दोषाः स्याद्वादिना	
र		मते २९०—३	
रञ्जु ( चतुर्दशरञ्जवात्मको लोकः )	२०३	विवर्त	१५३
रघुवंश	१५३	विवाह	१२८
राक्षस	१८३, १९३	विवेकख्याति	१९२
ल		विशेष	१७, ६८—९
लक्षण ( अतरंग-वाक्ष )	८	—विशेषैकान्तवादी बौद्धः	१६७, १६८, १७०
लम्बि	८९, १४७	विलसा	३४, ५३
लाक्षणिक	७९	वीर	१
लाघवोपपन्नगौरव	१८४	वीर्यान्तराय	८९, २३
लोक	१०३	वृक्ष ( वृक्षे सात्मकत्व )	२३
लोकायतिक	२५६	वृत्ति ( समवाय )	५
लघन	१३९	वृन्दावन	८

	पृ.		पृ.
वेद	१२३, २७४	श्रोत्रिय	१२२
—वेदानिहिता हिसा	१२३, १३०, १४१	ष	
वेदनीयकर्म	८९	षड्गुरु	१७९
वेदान्त	७२	षड्ज	१८५
—वेदान्तवादिनः सम्यग्दर्शनज्ञानसम्पन्नाः	१३०	षड्बीजकाय	३
वैक्रियकशरीर	१३१	( पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतयस्त्रयाः )	३२९-३०
वैतण्डिक	१०७	स	
वैनाशिक (सौगत)	२४१	सकलादेश ( प्रमाणवाच्य )	२८३
वैयाकरण	३१६	सत्ता ( भाव-महानामान्य )	६६-७, ७४-७६
वैशेषिक	५, ३६, १०६	सत्त्वरजस्तम	१८४
व्यर्थविशेष्य	१४८	सदसद्	२९७, ३०५
व्यतर	१३५	सन्निकर्ष	३२२
व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभाव	१९९	सप्तमंगी	२७८-२८६
व्यावहारिक (जीवाः)	३३१	—अनन्तसप्तमंगी	२८२
व्यावृत्ति	१७, १६६	—सप्तानामेव भगाना समवः	२८२
व्यास	१३०, १४०	—सकलादेशविकलोद्देशत्वभावा सप्तमंगी	२८३
जाल्य	१११	—कालात्मरूपादीना भेदाभेदवृत्तिः	२८४-६
श		समन्तमूद्र	३२१
शब्द	१७२-३	समवाय ( वृत्ति )	५८-६४, ६९
—एकानिकत्वम्	१७२	—एको नित्यः सर्वव्यापक अमूर्तश्च	६०
—पौद्गलिकः शब्दः	१७३	—मुख्यगौणसमवायः	६२
—शब्दनय	३१०	समनन्तरज्ञान	२१०
शक्तिपदार्थ	१७९	समयसागर	३३१
ज्ञान्य	२४९	सम्यग्दर्शनज्ञानसम्पन्ना. वेदान्तवादिनः	१३०
ज्ञाकाब्द	३४४	सम्यग्ज्ञान ( भावप्राण )	३०६
ज्ञान्दिक	५९, १६४	सम्यक्श्रुत	२७४
ज्ञान्वरीयप्रयोग	३४१	समाधि	१२६
शिवराजर्षि	३२९	समानतंत्र	१०६
शुक्र	२७६	समानजातीयज्ञान	२१०
शून्यवाद	२२७, २३१	समुदात्त ( केवलि )	१०३
शून्यवादिन् ( माध्यमिक )	२२६, २२९, २३९	समुद्र ( सप्त )	३२७
शोणित	२७६	सर्वज्ञ ( आत्त )	४१, ५१, २३६-७
शंभु ( शमोरख्युणाः )	५५	—सर्वज्ञसिद्धि	२३७
श्रद्धा	१७९, १९३	सर्पि	१७९
श्राद्ध	१२२, १३४-५	सर्वशून्य ( फतत्त्व )	२३०
श्रीधरमह	९४	सर्विकल्प ( प्रत्यक्ष )	१५७
श्रुतकेवलिन्	८, ३३९	सहस्रावी	२६७
श्रुति	१२४, १३६	सहोपलंभानियम	२१९

	पृ.		पृ.
सामान्य	१६-१९, ६६, १६७, १६९, २९७	स्थावर	५०, १८३
—द्विविधं सामान्य	६६	स्थिति ( सात्विक )	५५
—सामान्यैकान्तवादः	१६७	स्मार्तं	२७५
—स्वतंत्रसामान्यविशेषवादः	१६९	स्मृति	१२४
साम्यावस्था	१८४	स्मृतिप्रमाण	२०८
सारस्वतमंत्र	१	स्मृतिभंगदोष	२४५
सावयवत्वं ( आत्मनः )	९८	स्यात्	२७८
सिद्ध	३०६, ३३९	स्याद्वाद	२६७, २९३, २७८-३०६
—सिद्धेषु जीवव्यपदेशः	३०६	स्याद्वादमजरी	३४४
सिद्धि ( सिद्धयस्तिष्ठः )	१९३	स्याद्वादरत्नाकर	३२२
सिद्धिक्षेत्र	८५	स्वर्ग	१२५, १२७, २७७
सिद्धत्वेन	२, ४३, ३३६	स्वयम्	९
सुगत	२२२	त्वभावहेतु	२०३
सुन्दोपसुन्द	३००	त्वसवेदन	१४७
सृष्टि ( रजोगुणात्मक )	५५	स्वार्थानुमान	२५६, ३२२
सौगत ३६, १६५, १७७, २०१, २४१, ३३५		स्वायम्भुव	२८
सौघर्म	११	स्वाध्याय	१३५
सकेत	१७८	ह	
सतान	३४, ८३, २४६, २४९-५५	हरिमद्रसुरि ( भगवान् )	४८, १०७
संयम	१३८	हस्तलाघव	३४२
संवर	१९३	हितोपदेशप्रवृत्ति	१५
सविद्वैत	२२१	हिंसा	१२१-१४१
सहरण ( तमोगुणात्मक )	५५	—वेदविहिता हिंसा धर्महेतुः	१२२
संहनन	१७९	—जिनायतनादिविधाने प्रथिव्यादिजन्तुघातनम्	१२५
साख्य	१६५, १८३, ३१६	—साख्यवेदान्तवादिभिः वैदिकाहिंसाचिरोषः	१२७, १३०
साख्यतत्त्वकौमुदी	१९३	हेमचन्द्र-हेमसुरि-हेमाचार्य	१, २, ३४४
सावृत ( सत्य )	२३९	हेय	८७
स्तुतिकार	२२१, २६७, २९६, ३२१, ३४१	हाम	१२२

## स्याद्वादमंजरीकी संस्कृत और हिन्दी अनुवादकी टिप्पणीमें उपयुक्त ग्रंथ और ग्रंथकार ( ७ )

ख		दशवैकालिकनिर्णयुक्ति	भद्रबाहु २३५
अध्यात्मोपनिषद्	योगविजय ( ३२६ )	३३८	द्रव्यमग्रह नेमिचन्द्र २६८
अनुयोगद्वारसूत्र		३२१	द्रव्यमग्रहवृत्ति ब्रह्मदेव २६८, २७०
अभिसर्गकोश	चतुर्वन्तु	२५७	द्रव्यानुयोगनर्कणा भोजदेव ३२४
अभिधानचिन्तामणि	हेमचन्द्र ३, ४, ८, १८५, ३११		घ
अनुरक्तोप	अमर	१३२, २३७	घर्ममग्रह हरिभद्र ४२
अष्टमहत्ती	विद्यानन्द ( ३२६ )	१८०	घर्ममग्रहपीटीका मलयगिरि २७२
आ			च
आदिपुराण	त्रिनयेन	१९३	न
		१२२	नयचक्रमग्रह देवसेन ( ३२६ ) ३२५
आवम्यकटिप्यग	हरिभद्र	३११	नयप्रदीप योगविजय ३३८
उ			नयोपदेश योगविजय ३२६
उत्तराख्यन		२५६	न्यायप्रदीप प दरबारीलाल ११७, १२०
क			न्यायप्रवेन दिङ्नाग १९६
कर्मग्रन्थ	देवेन्द्रसूरि	८	न्यायप्रवेशवृत्ति हरिभद्र १९६
ग			न्यायप्रवेशवृत्तिपत्रिका पादसंवेद १९६
गीता		१२१, १३०	न्यायविन्दु बमक्रीति २११
गोम्टमार ( कर्म. )	नेमिचन्द्र	४२	न्यायविन्दुटीका घर्मोत्तर २११
गोम्टमार ( जीव. )	”	३३१, ३३२	न्यायावतार टीका लिङ्गपि ३२५
—	गोपाल	३३३	प
गौनमन्त्र	ब्रह्मपाद	३९	पुपान्त २२१
छ			प्रज्ञापनासूत्र ३०६, ३२१
छान्दोग्य उपनिषद्		१३०	—
त			प्रभाचन्द्र ३२६
तर्कभाषा	केशवमिश्र	१४७	प्रमाणनयतत्वालोकाकार वादिदेव ( ३२६ ) २५६
तत्त्वमग्रह	शातरहित	२४२, २४८	प्रवचनसार कुन्दकुन्द ५
तत्त्वार्थभाष्य	उमास्वामि २४, २६९, ३२४, ३३४		प्रवचनसारोद्धार नेमिचन्द्रसूरि ४
तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति	सिद्धनेनगाणि	३२५	पचाप्यायी राजमह ३२
तत्त्वार्थभाष्यवार्तिक	अकण्ठ १०३, २३२, २६८, २९५, ३३३		घ
तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक	विद्यानन्द ३२३, ३२८, ३२५		बृहदारण्यक उपनिषद् १३०
तत्त्वार्थसूत्र	उमास्वामि	८९, १३५	—
त्रिलोकसार	नेमिचन्द्र	१०३	प. वेचरदास २३१
त्रिपष्टिगालाकामुखचरित	हेमचन्द्र	२७५	बोधिचर्यावतार शातिदेव २४१
द			बोधिचर्यावतारपत्रिका प्रज्ञाकरमति २३९, २४५
दशवैकालिक		१६	ब्रह्मसूत्रभाष्य शंकर २७५, ३३०
			म
			भगवती ( व्याख्याप्रजति ) ३२४, ३३३



<b>म</b>		<b>श</b>	
मनुस्मृति	मनु	१२२, ३३०	शब्दकल्पद्रुम
महाभारत	व्यास	१३०, ३३०	राधाकान्तदेव
-----	मरीदास	३३३	२६३
-----	माणिक्यनान्दि	३२६	<b>ष</b>
माध्यमिककारिका	नागार्जुन	२३२	षड्दर्शनसमुच्चयटीका
मुष्टक उपनिषद्	१३०, ३३०, ३३७		गुणरत्नसूत्रि
<b>य</b>			२५६, ३३०
योगसूत्र	पतञ्जलि	१९३	<b>स</b>
<b>र</b>			सत्यार्थप्रकाश
रघुवण	कालिदास	३३७	स्वामी दयानन्द
<b>ल</b>			३३३
लोकप्रकाश	विनयविजय (३२६)	१२९, १४७	सन्मतितर्क
लकावतार	शाक्यमुनि	२३१, २५२	सिद्धसेन (३२६)
<b>व</b>			३३३
-----	वाचस्पतिमिश्र	१९३	अभयदेवसूत्रि
विशेषावश्यकभाष्य	जिनभद्रगणि (३२६)		३२४
	३२४, ३२५, ३२६, ३३८		विमलदास
			२९२
			अभयदेवसूत्रि
			३२४
			पूज्यपाद
			१७४, ३२५
			८९
			स्यानागटीका
			अभयदेवसूत्रि
			२३७, ३२४
			Response in Living and Non-living
			—J. C. Bose
			३३४
			A History of Pre-Buddhist
			Indian Philosophy
			—B. M. Barua
			३३३

## अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची (८)

श्लोक	श्लोक न	श्लोक	श्लोक न.
अ			
अगम्यमध्यात्मविदामवान्य	१	प्रागेव देवातरसंभितानि	१८
अनाद्यविद्योपनिषन्निषण्णै.	२३	प्रादोक्षिकेभ्यः परश्चासनेभ्यः	८
अनाप्तबाह्यादिविनिर्मितित्व	१५	म	
अपक्षपातेन परीक्षमाणा	२२	मदेन मानेन मनोभवेन	२५
इ		य	
इदं श्रद्धामात्र	३२	यत्र तत्र समये यथा तथा	३१
इमा समक्ष प्रतिपन्नसाक्षिणा	२८	यथास्थित वस्तु दिग्गन्धीश	५
क		यदार्जवाबुक्तमयुक्तमन्यै	१६
क सिद्धेनस्तुतयो महार्था	३	यदीयसम्यक्त्वबलात् प्रतीभो	२१
क्षिप्येत वान्यै. सहशीक्रियेत	१२	ख	
ज		वपुश्च पर्यकशयं श्लथ च	२०
जगत्यनुष्यानवलेन शश्वत्	६	विमुक्तवैरव्यसनानुवधा.	२४
जगन्ति भिन्दन्तु सृजन्तु वा पुनः	१९	श	
जिनेन्द्र यानेव विवाधसे स्म	४	शरभ्य पुण्ये तव शासनस्य	९
त		स	
तद्.पमाकालखलावित वा	१३	सुनिश्चित मत्परिणो जनस्य	२७
तमःस्पृशामप्रतिभासभाजं	३०	स्तुतावशक्तिस्तव योगिना न कि	२
द		स्वकण्ठपीठे कठिन कुठार	२६
देहाद्ययोगेन सदाशिवत्व	१७	स्वय कुमारां लपता नु नाम	७
न		ह	
न श्रद्धयैव त्वयि पक्षपातो	२९	हितोपदेगात्सकलज्वलन्ते.	११
प		हिंसाद्यसत्कर्मपयोपदेगात्	१०
परःसहसाः शरदस्तापासि	१४		

## अयोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची (९)

अगम्य	१	द्वेष	२९
अधिदेवता	१७	न	
अप्यात्म	१	नय	२८
अनाप्त	१५	नवपङ्क्ति	५
अनेकान्त	२८	निर्वच	२२
अपक्षपात	२२	नृशस	१०
अमूढ	२३	प	
अवधोपणा	२८	पक्षपात	२९
अवाच्य	१	पथ्य	९
अविद्या	२३	परतीर्थनाथ	४
असर्वावित्	१०	परमाप्त	१५
आ		परोक्ष	१
आगम	१०, ११	पर्येक	२०
आर्जव	१६	भ	
आप्तत्व	२९	भगवन्	३१ -
उ		भवक्षय	१९
उपाधि	३२	म	
क		मद	२५
किकर	२३	मनोभव	२५
कुवासना	२१	माध्यस्थ्य	२७
कुमार्ग	७	मान	२५
कृपाञ्ज	६	मासदान	६
क्रोध	२५	मुद्रा	२०, २७
ख		मोक्ष	१४
खद्योत	८	मोह	१८
ज		य	
जगदीश	३०	युग	१८
जिनवर	३२	युगातर	१४
जिनेन्द्र	४, २०	योग	५४
त		योगिन्	२
तत्त्वलोक	३२	र	
तप	१४	राग	१८
तपस्विन्	१९	ल	
द		लोभ	२५
दुःपमा	१३		
देशनाभूमि	२४		



## परिशिष्टोंके विशेष शब्दोंकी सूची ( ११ )

अतिशय	३६२-३६३	ज्ञानके भेद	३८२-३
—मूल तीन अतिशय	३६२	—प्रत्यक्ष-परोक्षकी परिभाषा	३८२
—चैतीस अतिशय	"	—सान्त्वहारिक प्रत्यक्ष	"
—श्वेताश्वतर उपनिषद् और पातजल	"	—मतिज्ञानके ३३६ भेद	३८३
योगसूत्रोमे अतिशय	३६३	दुःखमार ( पचम काल )	३५७-९
—मज्झिमनिकाय आदि	"	—उत्सर्पिणी-अवसर्पिणी-काल	३५७
बौद्ध शास्त्रोमे अतिशय	"	—कर्मभूमि-भोगभूमि	३५८
आज्जीविक ( तेरासिय )	४४५-६	—चतुर्थ कालमे तेरेसठशालाका पुरूप	"
—नंदवच्छ, किससकिच्च	"	—पचम कालमे कल्कीका जन्म	"
और मकल्लिगोशाल—	"	—प्रलय	"
तीन मुख्य नायक	४४५	—ब्राह्मण ग्रंथोमे चार युग	३५८-९
—गोशालके सिद्धार्थोका भगवती	"	—बौद्ध शास्त्रोमे अनेक कल्प	"
आदि जैन ग्रंथोमे उल्लेख	"	द्रव्यपदक ( छह द्रव्य )	३७३-३७८
आधाकर्म ( अधःकर्म )	३७२-३	—श्वेताम्बर विद्वानोमे कालके	"
अपुर्नवन्ध	३६५	सवधमे मतभेद	३७३
उत्पादव्ययभ्रौव्य	३६३-५	—षट्दर्शनमे काल सवधी मान्यता	३७३-४
—स्वप्रत्यय और परप्रत्यय उत्पादव्यय	३६४	—जैन ग्रंथोमे कालके विषयमे	"
—षट्स्थानपतितहानिद्विद्ध	"	चार मत ( टि. )	३७४
—प्रायोगिक और वैज्ञानिक उत्पादव्यय	३६५	—दिगम्बर ग्रन्थ और हेमचन्द्रका	"
केवली	३५९-६१	काल सवधी सिद्धात	३७५-६
—विविध केवली	"	—शका-समाधान	३७७-७८
—वैदिक ग्रंथोमे केवली	३६१	छादशाग	३७८-३८१
—बौद्ध ग्रंथोमे बुद्ध, अर्हत्	"	—वारह अग	३७८-८०
और बोधिसत्वकी कल्पना	"	—दिगम्बर-श्वेताम्बरोका मतभेद	३७८
केवलीसमुद्धात	३६७-९	—आगमोका समय	३८१
—जैन आचार्योमे मतभेद	३६८	निगोद	३८७-४,
—उपनिषदोकी आत्मव्यापकतासे	"	न्यायवैशेषिक दर्शन	४०८-१९
समन्वय	"	—अक्षपाद और कणाद	४०८-९
—पातजल योगदर्शनकी बहुकायनिर्माण	"	—प्रमाणके लक्षण ( टि. )	४०९
क्रियासे तुलना	३६८-९	—सात पदार्थ ( टि )	४०९
क्रियावादी-अक्रियावादी	४४६-७	—न्याय-वैशेषिकोके समानतत्र	४१०
—जैन और बौद्ध शास्त्रोमे क्रियावाद और	"	—मतभेद	४११
अक्रियावाद	"	—वैदिक साहित्यमे ईश्वरका रूप	४११-३
चार्वाकमत ( लोकायत-नास्तिक	४४३-४	—दृशनेमे ईश्वर सवधी मान्यता	४१३
—अक्रियावादी )	"	—ईश्वरके अस्तित्वमे तीन मुख्य प्रमाण	४१३-५
—दो भेद	४४३	—इन प्रमाणोंकी समीक्षा ( टि. )	४१४-५
—चार्वाक साधु	"	—ईश्वरके सवधमे शका-समाधान	४१५-७
नास्तिक शकराचार्य ( टि. )	"	—आधुनिक पाश्चिमात्य विद्वानोका मत	४१७-८
—आनन्दघनजी और चार्वाकमत	४४४	—न्यायवैशेषिक साहित्य	४१८-९
—चार्वाकोके सिद्धात	"		
—चार्वाक साहित्य	"		

प्रदेश	३६५-६७	—भवसतति	४०२-४
—प्रदेश और अवयव	३६६	—बौद्ध साहित्यमे आत्मा सबधी चार	
—आत्माके प्रदेश	”	मान्यताये	४०४-७
—प्रदेशोमे सकोच-विस्तार	३६६-७	मीमांसादर्शन ( पूर्वमीमासा )	४२८-४३७
—आत्माका मध्यमपरिणाम	”	—मीमासकोंके आचार विचार	४२८
—रामानुजके सिद्धातके साथ तुलना	३६७	—मीमासक सिद्धात	४२८-४३४
प्राण	३८१-२	—वेदका अपौरुषयेत्व	४२९
—विविध अर्थ	३८१	वेद और नैयायिक आदि दर्शन ( टि. )	४२९
—द्रव्यप्राण-भावप्राण	”	—मीमासक और जैन	४३४-५
—सिद्धोके प्राण	३८१-२	—कुमारिलभट्ट और अनेकातवाद	४३५
वैश्वदर्शन	३८५-४०७	—मीमासादर्शनके मुख्य प्ररूपक	४३६-७
—बौद्धोंके सिद्धात और आचार विचार	३८५	वेदान्तदर्शन ( उत्तरमीमासा )	४३८-४४२
—मुख्य सम्प्रदाय	३८५-६	—वेदान्ती साधुओंका आचार विचार	४३८
सौत्रात्रिक आदि सम्प्रदायोंका समय ( टि. )	३८६	—वेदान्त दर्शनकी व्यापकता	४३८
—सौत्रात्रिकोंके सिद्धात और उनके		—वेदान्त दर्शनका साहित्य	४३८-४४०
आचार्य	३८६-८	—वेदान्त दर्शनकी शाखाये	४४०-४४१
—वैभाषिक ( सर्वास्तिवादी )	३८८-९	—शकरका मायावाद तथा	
—सौत्रात्रिक और वैभाषिकोंके समान		विज्ञानवाद और शून्यवाद	४४१-२
सिद्धात	३८९-२	लोक	३६९-७१
—शून्यवाद ( मध्यमवाद-नैरात्म्यवाद )	३९२-५	—तीनलोक	३६९-७०
—शका-समाधान पूर्वक प्ररूपण	३९२-५	—वैदिकलोक	३७०
—शून्यवाद और स्याद्वाद ( टि. )	३९२	—बौद्धलोक	३७०-२
—शून्यवादके मुख्य प्ररूपक आचार्य	३९५-६	सांख्ययोगदर्शन	४२०-७
—विज्ञानवाद ( योगाचार )	३९६-९	—साख्य, योग, जैन और बौद्ध	४२०-१
—शून्यवाद और विज्ञानवाद ( टि. )	३९६	—भ्रमण और ब्राह्मण सस्कृति	४२०-१
—विज्ञानवादका शका-समाधान		—साख्य और योगदर्शन	४२१
पूर्वक प्रतिपादन	३९६-९	—साख्योके आचार विचार	४२१-३
—नैरात्म्यवाद और आत्मवाद	३९८-९	—साख्योका वेदोको न मानना	४२२
—आत्मा और आत्मविज्ञान ( टि )	३९८	—साख्यदर्शनके मुख्य प्ररूपक	४२३-५
—विज्ञानवादके मुख्य आचार्य	३९९	—योगदर्शन और उसका साहित्य	४२६
—अश्वघोषका तथतावाद	३९९	—जैन और बौद्ध दर्शनमे योग	४२६-७
—अनात्मवाद	३९९-४०७	हिंसा	३७१-२
—आत्मवादियोंके सिद्धात	३९९-४००	—जैन शास्त्रोमे हिंसा	”
—पचस्कष रूप आत्मा	४००-२	—सकल्पी हिंसा	३७२
—विज्ञानप्रवाह और आधुनिक मानसशास्त्र			
( टि. )	४०२		

## परिशिष्टोंमें उपयुक्त ग्रंथोंकी सूची ( १२ )

अ			तत्त्वार्थभाष्य	उमास्वाति ३६८, ३८०, ४४४
अनगारधर्मामृत	प. आशाधर	३७२	तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति	सिद्धसेनगणि ३६५, ३६६
अनुयोगद्वारसूत्र		३८२	तत्त्वार्थराजवार्तिक	अकलक ३६५
अभिधर्मिकोश	वसुबन्धु	३५९, ३६३, ४०१, ४०५, ४०६, ४०७	तत्त्वार्थदशलोकवार्तिक	विद्यानन्द ३६६, ३७७
अभिधम्मत्थसंगहो (पाली) अनुसूद्ध		३७१	तन्त्रवार्तिक	कुमारिल ४२८
अभिधानचिन्तामणि	हेमचन्द्र	४०९	त्रिलोकसार	नेमिचन्द्र ३५८
अभिधानराजेन्द्रकोष	राजेन्द्रसूरि	३७२, ३७३	त्रिंशिका	वसुबन्धु ३९६
अवयधिनिराकरण	प. अशोक	३९१	त्रिंशिकाभाष्य	स्थिरमति ३९७, ३९८
आ			द	
आस्तिकवाद (हिन्दी) प. गगाप्रसाद उपाध्याय	४१८		दर्शन और अनेकवाद प. हसराम गर्मा	४३५
उ			दीधनिकाय ( मराठी ) अनु. प्रो. राजवाडे	३८५, ४०५, ४४६
उत्तराध्ययन		३७३	द्रव्यसंग्रहवृत्ति	ब्रह्मदेव ३६७, ३७७, ३८२
क			द्रव्यानुयोगतर्कणा	भोजदेव ३६५, ३७६, ३७७
कर्मग्रन्थ चौथा	देवेन्द्रसूरि	३६७, ३६८	द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका	सिद्धसेन दिवाकर ३७१, ३९२
कालचक्र ( हिन्दी )	डा. सिद्धेश्वर शाली	३७३	द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका	उ. यगोविजय ३६३, ३६५, — ३६८, ३७१, ४०१
कूर्मपुराण		३५९	ध	
कौषीतकी उपनिषद्		३६६	धम्मपद	४०६
ग			न	
गरुडपुराण		३५९	नन्दिसूत्र	३८२
गुणस्थानक्रमारोहण	राजशेखरसूरि	३६८	नियमसार	कुन्दकुन्द ३६२
गोम्मटसार	नेमिचन्द्र	३६४	नृसिंहपुराण	३७०
गोम्मटसारटीका	केदाववर्णा	३६१, ३८४	न्यायकोष	भीमाचार्य ४०८, ४२१, ४२३, ४४३
छ			न्यायकदली	श्रीधरभट्ट ४०९, ४१७
छान्दोग्य उपनिषद्		४१२	न्यायकुसुमाजलि	उदयन ११५, ४१७
ज			न्यायखण्डखाद्य	उ. यगोविजय ३६७
जैनजगत्		४२०	न्यायतात्पर्यपरिशुद्धि	उदयन ४०८
जैनदर्शन (गुज.) अनु. प. वेचरदास दोशी	४४४		न्यायभाष्य	वात्स्यायन ४०८, ४१३, ४२१
जैनतर्करिभाषा	उपाध्याय यगोविजय	३८२	न्यायमजरी	जयन्त ३९०, ४०८, ४१७
जैनसिद्धांतदर्पण (हिन्दी) प. गोपालदास बरैया	३६४		न्यायवार्तिक	उद्योतकर ४०८
त			न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका	वाचस्पतिमिश्र ३९०
तत्त्वसंग्रह	शातरक्षित	३७४, ३८७, ४००, ४०३, ४२५, ४३५	न्यायसूत्रवृत्तितालपर्यविवृति प बालकृष्ण	३६८
तत्त्वसंग्रहपत्रिका	कमलशील	३८७, ३८८, ४०१, ४०६	न्यायावतार ( गुजराती ) पं. सुखलालजी	३८२
तत्त्वयार्थार्थदीपन	क्षेमेन्द्र	४२३	प	
			पद्मपुराण	३३०

पुरातत्व ( गुजराती )	३७४, ४२०	युक्तिप्रबोध	मेघविजयगणि	३७६, ३७७
पञ्चाध्यायी	राजमहल ३९२	योगविन्दु	हरिभद्रहरि	३६५
पञ्चास्तिकायटीका	अमृतचन्द्र ३७४, ३९२	योगशाला	हेमचन्द्र	३६८
प्रकरणपत्रिका	शालिकानाय ४३३	योगमूत्र	पतञ्जलि	३६३, ३६८
प्रज्ञापनाम्नञ्जुति	मलयगिरि ३७३, ३८४	योगसूत्रभाष्य	व्यास	३६१, ३६८, ३८४
प्रमेयकमलमार्तण्ड	प्रभाचन्द्र — ३७८	ल		
प्रमेयरत्नकोष	चन्द्रप्रभस्त्री ३९०	लोकप्रकाश	विनयविजय	३६८, ३७४
प्रवचनशारोद्धार	नेमिचन्द्रभूषि ३६४	लकावतार	शाक्यमुनि	३९६, ३९९
प्रश्न उपनिषद्	४१२			
ध				
बुद्धचर्या	स. राहुलसाकृत्यायन ४०६	वायुपुराण		३६९
बुद्धचरित	अश्वघोष ३६३	विशेषावश्यकभाष्य	जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण	३६८
बृहदारण्यक उपनिषद्	४००, ४१२	विष्णुपुराण		३७०
बौध्चर्यावतार	शान्तिदेव ३६१, ३९३, ३९४, ४००, ४०१	विद्युद्धिमग्ग (पाली)	बुद्धचोप ३६९, ४०४, ४०५	
बौध्चर्यावतारपत्रिका	प्रज्ञाकरमति ३९२, ३९३, ३९५, ४०३, ४०४	श		
भ		शास्त्रदीपिका	पार्षसायधिमिश्र	४३३
भगवती ( व्याख्याप्रज्ञति )	३७३	शास्त्रवार्तासमुच्चयटीका	उ. यशोविजय	३६५, ३६८
भागवत	३७०, ४२३	श्वेताश्वतर उपनिषद्		३६३
म		प		
मज्झिमनिकाय ( हिन्दी ) अनु.	राहुलसाकृत्यायन ३६१, ३६३, ४०७	पद्मदर्शनसमुच्चय	राजशेखर	३८५
मध्यमकावतार	चन्द्रकीर्ति ३९४	पद्मदर्शनसमुच्चयटीका	गुणरत्न ३८५, ३८६, ३८८, ३९०, ४०९, ४१०, ४३५, ४३८, ४४३, ४४४	
मत्स्यपुराण	३५९	स		
महाभारत	व्यास ४२३	सन्मतिरकटीका	अभवदेव	३६५, ३७३
महायान सूत्रालंकार	असग ३९७	समवायागसूत्र		३६२
मार्कण्डेय पुराण	३७०	सर्वदर्शनसमग्र	माधवाचार्य ४०८, ४२६, ४२९	
माध्यामिककारिका	नागार्जुन ३७३, ३९३, ३९४, ३९५, ४०६, ४०७	सवार्थसिद्धि	पूज्यपाद	३६४ ३७६
माध्यामिकवृत्ति	चन्द्रकीर्ति ३९२, ३९४	सागारवर्माश्रित	प. आशाधर	३७२
मिल्डिन्पण्ड ( पाली )	४०२, ४०३, ४०५	सामान्यदूषणदिकप्रसारिता	पं. अशोक	३९६
मीमांसाश्लोकवार्तिक	कुमारिल ४३२, ४३३, ४३५	मनुत्तनिकाय ( पाली )		४०५, ४०६
मीमांसाश्लोकवार्तिकटीका	पार्षसायधिमिश्र ४३१, ४३४	सात्यकारिकामाष्य	माडर	४२६
मुण्डक उपनिषद्	४१३	सात्यप्रवचनभाष्य	विमानभिनु	४१३
य		स्कन्दपुराण		४०८
योगदर्शन और योगविशिका	स. पं. सुखलालजी ४२७	ह		
		हिंदतत्वज्ञाननो इतिहास (गुजराती)	नर्मदादाकर मेरणा	४४६



A History of Indian Philosophy Vol. I ( S. N. Das Gupta. )	३९६, ४११, ४४२
A History of Indian Philosophy Vol. II (                   "                  )	४४०
A History of Indian Literature Vol. II ( M Winternitz. )	३८१
A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy ( B. M. Banua. )	३७३, ४४६, ७
Buddhism in Translation ( Warren )	४०४
Buddhist Psychology ( Mrs Rhys Davids )	४०४
Constructive Survey of the upanishadic Philosophy ( Ranade. )	४१३
Encyclopedia of Ethics and Religion	४४६
Hinduism and Buddhism ( Charles Elliot. )	४२१
History of Indian Philosophy Vol II ( Ranade & Belvelkar. )	४१२
Indian Philosophy Vol. II ( S. Radhakrishnan )	४१३
Jain Sutras Part II ( Jacobi )	४०९
Milinda Questions ( Mrs. Rhys Davids. )	४०४
Mannual of Indian Bhuddhism ( Kern. )	३१९, ३६१
Pañcāstikāya Sāra ( A. Chakravarti )	३७५
Syādvāda Mañjarī ( A. B. Dhruva. )	३६७, ३८६, ४०९, ४१८, ४४२
Systems of Buddhistic Thought ( Yamakami Sogen. )	३८६, ३८८, ३८९, ३९८, ४०४
Some problems in Indian Literature ( M Winternitz. )	४२१
Sāmkhya System ( A B Keith. )	४२२ -
Shramanism ( R. P Chanda. )	४२१
The Principle of Psychology Vol. I ( W. James )	४०३
The Central Conception of Buddhism ( Stecherbatsky. )	३८८
The Conception of Buddhist Nirvāna (                   "                  )	३९५, ३९८
Yogāvacara Mannual ( Mr. Rhys Davids. )	४३७

## सम्पादनमें उपयुक्त ग्रंथोंकी सूची ( १३ )

अध्यात्मोपनिषद्	( जैनधर्मप्रसारक सभा भावनगर )
अनगारधर्माभृत	( माणिकचन्द्र ग्रंथमाला बम्बई )
अनुयोगद्वारसूत्र	( आगमोदयसामिति सूरत )
अमिधर्मकोश	( सं. राहुलसाहृत्यायन काशी विद्यापीठ )
अमिधम्मत्थसंग्रहो ( पाळी )	( सं. धर्मानन्द कोसंबी गुजरात पुरातत्त्वमंदिर )
अमिधानचिन्तामणि	( यशोविजय ग्रंथमाला काशी )
अमिधान राजेन्द्रकोष	( रतलाम )
अमरकोष	( निर्णयसागर प्रेस बम्बई )
अयोग्यवच्छेद द्वात्रिंशिका	( भावनगर, भीमसिंह माणिक मुंबई )
अवयवनिराकरण	( सं. हरप्रसादशास्त्री सिक्सबुद्धिस्ट न्यायटैक्स्ट विब्लि- ओथेका इंडिका )
अष्टसहस्री	( गाधी नाथारंग जैन ग्रंथमाला बम्बई )
आप्तमीमासा	( सनातन जैन ग्रंथमाला काशी )
आदिपुराण	( जैनेन्द्रप्रेस कोल्हापुर )
आस्तिकवाद	( अलाहबाद )
आवश्यक हरिमर्दाच	( आगमोदयसामिति सूरत )
उत्तराध्ययनसूत्र	( देवचंद लालाभाई सूरत )
कर्मग्रन्थ द्वितीय	( आत्मानंद जैन प्रकाशक मण्डल आगरा )
कर्मग्रन्थ चौथा	( " )
कल्याणमन्दिरस्तोत्र	( काव्यमाला सप्तमगुच्छक निर्णयसागर बम्बई )
कालचक्र	( शारदामंदिर देहली )
कौषीतकी उपनिषद्	( निर्णयसागर बम्बई )
गुणस्थानक्रमारोहण	( जैनधर्मप्रसारक सभा भावनगर )
गोमटसार जीवकांड	( रायचन्द्र शास्त्रमाला बम्बई )
गोमटसार जीवकांड केशववर्णीटीका	( जैनसिद्धांतप्रकाशिनी संस्था कलकत्ता )
गोमटसार कर्मकाण्ड	( रायचन्द्र शास्त्रमाला बम्बई )
गौतमसूत्र ( न्यायदर्शन )	( हरिकृष्णदास गुप्त काशी )
छान्दोग्य उपनिषद्	( निर्णयसागर बंबई )
जैनतर्कपरिभाषा	( जैनधर्मप्रसारक सभा भावनगर )

जैनसिद्धांतदर्पण	( अनन्तकीर्ति जैन प्रथमाला )
जैनदर्शन ( गुजराती )	( पं. वेचरदास )
तत्त्वसंग्रह-यंजिका	( गायकवाड ग्रंथमाला बडौदा )
तत्त्वयाथार्थ्यदीपन	( चौखंभा काशी )
तत्त्वार्थभाष्य	( आर्हतमत प्रभाकर पूना )
तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति	( देवचंद लालाभाई सूरत )
तत्त्वार्थराजवार्तिक	( सनातन जैन ग्रंथमाला काशी )
तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक	( गाधी नाथारंग जैन ग्रंथमाला )
तन्त्रवार्तिक	( काशी )
त्रिलोकसार	( माणिकचन्द्र ग्रंथमाला बम्बई )
त्रिंशिका	( सं. सिल्वन् लेवी पेरिस )
त्रिंशिकाभाष्य	( " )
त्रिपष्टिशलाकापुरुषचरित	( जैनधर्मप्रसारक सभा भावनगर )
दर्शन और अनेकातवाद	( आत्मानन्द जैन प्रकाशक मण्डल आगरा )
दशवैकालिकसूत्र-निर्मुक्ति	( देवचंद लालाभाई सूरत )
दीघनिकाय ( मराठी )	( सं. राजवाड़े बडौदा )
द्रव्यसंग्रह-वृत्ति	( जैन पब्लिशिंग हाउस आरा )
द्रव्यानुयोगतर्कणा	( रायचन्द्र जैन शास्त्रमाला बम्बई )
द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका-सिद्धसेन	( जैनधर्म प्रसारक सभा भावनगर )
द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका-यशोविजय	( " )
धर्मसंग्रहणीवृत्ति	( देवचंद लालाभाई सूरत )
धम्मपद ( पाली )	( गुजरात पुरातत्त्वमंदिर )
नन्दिसूत्रटीका	( देवचंद लालाभाई सूरत )
नयचक्रसंग्रह	( माणिकचंद जैन ग्रंथमाला बम्बई )
नयप्रदीप	( जैनधर्म प्रसारक सभा भावनगर )
नयोपदेश	( जैनधर्म प्रसारक सभा भावनगर )
नियमसार	( जैनग्रंथरत्नाकर कार्यालय बम्बई )
न्यायबुसुमाजलि	( कलकत्ता )
न्यायकोश	( संस्कृत सीरीज बम्बई १८९३ )
न्यायकंदली	( विजंयनगर ग्रंथमाला )
न्यायतात्पर्यपरिशुद्धि	( चौखंभा-काशी )

न्यायप्रदीप	( हिन्दीग्रंथरत्नाकर कार्यालय बम्बई )
न्यायप्रवेश-वृत्ति-पंजिका	( गायकवाड़ ग्रंथमाला बड़ौदा )
न्यायविन्दु-टीका	( चौखेमा काशी )
न्यायभाष्य	( विद्याविलास प्रेस )
न्यायमंजरी	( विजयनगर संस्कृत सीरीज़ )
न्यायवार्तिक	( विद्याविलास प्रेस काशी )
न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका	( विजयनगर संस्कृत सीरीज़ )
न्यायसूत्रवृत्तित्तात्पर्यविवृति	( हरिकृष्णदास गुप्त काशी )
न्यायावतार	( हेमचन्द्राचार्य ग्रन्थावलि, जैनसाहित्य संशोधक कार्यालय अहमदाबाद )
पातञ्जलयोगसूत्र-भाष्य	( संस्कृत और प्राकृत सीरीज़ बम्बई )
पुराण	( श्री वैकटेश्वर प्रेस बम्बई )
पंचाध्यायी	( नाथारंगजी गांधी शोलापुर )
पंचास्तिकाय-टीका	( रायचन्द्र शास्त्रमाला बम्बई )
प्रकरणपंचिका	( चौखेमा काशी )
प्रज्ञापनासूत्र मलयगिरिवृत्ति	( देवचंद लालामाई सूरत )
प्रमेयकमलमार्तण्ड	( निर्णयसागर बम्बई )
प्रमेयरत्नकोष	( जैनधर्मप्रसारक सभा भावनगर )
प्रवचनसार टीका	( रायचन्द्र शास्त्रमाला बम्बई )
प्रवचनसारोद्धार	( देवचंद लालामाई सूरत )
प्रश्न उपनिषद्	( निर्णयसागर बम्बई )
बुद्धचर्या	( ज्ञानमण्डल बनारस )
बुद्धचरित	( Ed. Cowell Aryan series )
बृहदारण्यक उपनिषद्	( आनंदाश्रम संस्कृत सीरीज़ पूना )
बोधिचर्यावतार-पंजिका	( विन्डिलओथेका इंडिका )
ब्रह्मसूत्रशांकर भाष्य	( निर्णयसागर बम्बई )
भक्तारस्तोत्र	( काव्यमाला सप्तमगुच्छक निर्णयसागर )
भगवतीसूत्र टीका	( आगमोदय समिति सूरत )
भञ्जिमनिकाय	( अनु. राहुल्साहज्यायन महाबोविसभा बनारस )
मध्यमकावतार	( सं. पूसिन् )

मनुस्मृति	( निर्णयसागर बम्बई )
महाभारत	( " )
महायान सूत्रालंकार	( सं. सिल्बन् लेवी पेरिस )
माध्यमिककारिका-वृत्ति	( पीटर्सबर्ग )
मिळिन्दपण्ह ( पाली )	( V. Trenckner London 1880 )
मीमांसाश्लोकवार्तिक टीका	( चौखंभा काशी )
मुण्डक उपनिषद्	( निर्णयसागर बम्बई )
युक्तिप्रबोध	( रतलाम )
युक्तयनुशासन	( माणिकचंद जैन ग्रंथमाला बम्बई )
योगविन्दु	( सं. सुआली भावनगर )
योगशास्त्र	( जैनधर्म प्रसारक सभा भावनगर )
रघुवंश	( निर्णयसागर बम्बई )
लोकप्रकाश	( हीरालाल हंसराज जामनगर )
लोकतत्त्वनिर्णय	( आत्मानंद जैन सभा भावनगर )
लंकावतारसूत्र	( नंजिओ क्योटो १९२३ )
विशेषावश्यकमाष्य	( यशोविजय ग्रंथमाला काशी )
विसुद्धिमग्ग ( पाली )	( पाळीटैक्स्ट सोसायटी लंडन )
शब्दकल्पद्रुम	( हरिचरणवसु कलकत्ता )
शास्त्रदीपिका	( निर्णयसागर बम्बई )
शास्त्रवार्तासमुच्चयटीका	( देवचंद लालभाई सूरत )
श्वेताश्वतर उपनिषद्	( निर्णयसागर बम्बई )
षड्दर्शनसमुच्चय—राजशेखर	( यशोविजय ग्रंथमाला काशी )
षड्दर्शनसमुच्चय—मणिरत्नटीका	( चौखंभा काशी )
षड्दर्शनसमुच्चय—गुणरत्नटीका	( आत्मानंद सभा भावनगर )
सन्मतितर्क ( गुजराती )	( पूंजाभाई जैन ग्रंथमाला अहमदाबाद )
सन्मतितर्कटीका	( गुजरात विद्यापीठ अहमदाबाद )
सत्यार्थप्रकाश	( अजमेर सं. १८९३ )
सप्तभंगीतरंगिणी	( रायचंद्र ग्रंथमाला बम्बई )
समवायांगसूत्र—टीका	( आगमोदय समिति सूरत )
सर्वदर्शनसंग्रह	( प्राच्याविधासंशोधन मंदिर पूता )

सर्वार्थसिद्धि	( जैनेन्द्र मुद्रणालय कोल्हापुर )
सागारधर्मामृत	( माणिकचंद ग्रंथमाला बम्बई )
सामान्यदूषणदिक् प्रसारिता	( सं. हरप्रसाद सिकस बुद्धिस्ट टैक्स्ट )
सूत्रकृतागसूत्र—टीका	( आगमोदय समिति सूरत )
स्थानांगसूत्र—टीका	( " )
संयुचनिकाय ( पाली )	( पालिटैक्स्ट सोसायटी १८९८ )
साख्यकारिका माठरभाष्य	( चौखंभा काशी )
साख्यप्रवचनभाष्य	( विद्याविलास प्रेस काशी )
स्याद्वादमंजरी-लिखित	—रायचन्द्र जैन शास्त्रमाला

हिंदुतत्त्वज्ञानमे इतिहास (गुजराती) ( गुजरात वर्नाक्यूल्चर सोसायटी अहमदाबाद )

A History of Indian Philosophy Vol I	( Cambridge University 1922 )
A History of Indian Philosophy Vol II	( " " 1932 )
A History of Indian Literature Vol II	( Calcutta University 1933 )
A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy	( Calcutta 1921 )
Buddhism In Translation	( Harvard Oriental Series 1922 )
Buddhist Psychology	( London 1914 )
Constitutive Survey of the Upanisadic Philosophy	( Poona 1926 )
Encyclopedia of Ethics and Religion	
Hinduism and Buddhism	( London 1921 )
History of Indian Philosophy Vol. II	( Poona 1927 )
Indian Philosophy Vol. II	( Library of Philosophy 1927 )
Jain Sutras Vol II	( S. B. E XLV )
Milinda Questions	( London 1930 )
Manual of Indian Buddhism	( Strassburg 1896 )
Pañcāstikāyasāra	( Jain Publishing House Allah 1920 )
Response in Living and Non-living	( London 1902 )
Shuānāzism	( Indian Science Congress 1934 )
Syādvāda Māñjari	( Bombay Sanskrit and Prakrit Series 1933 )
Systems of Buddhist Thought	( Calcutta University 1912 )
Some problems of Indian Literature	( Calcutta University 1925 )
Sāmkhya system	( Cal. 1918 )
The Principles of Psychology	( London 1890 )
The Central Conception of Buddhism	( London 1923 )
The Conception of Buddhist Nivāna	( Leningrad 1927 )

## शुद्धाशुद्धिपत्र ।



पृ. १ पं. ५ विरचितके स्थानपर विरचित- ।

पृ. १८ पं. ११ और पृष्ठ १९ पं. २७ में सामान्यकी जगह समवाय ।

पृ. १८ पं. १२ और पृ. १९ पं. २८ में विशेषकी जगह समवाय ।

पृ. १०४ पं. ३० में छहकी जगह असंख्यात ।

पृ. २५९ पं. २३ नम्बर ३ की टिप्पणीमें जैनजगतका नाम छूट गया है ।

इसके अतिरिक्त दाहपके उड़ जाने आदिसे जो अशुद्धियाँ रह गई हों, उन्हें पाठ-पुस्तक-से हटा दिया गया है ।



## रायचन्द्रजेनशास्त्रमालाका महत्त्वपूर्ण नया प्रकाशन

### श्रीमद् राजचन्द्र

गुजरातके सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञानी शतावधानी कवि रायचन्द्रजीके

गुजराती ग्रन्थका हिन्दीअनुवाद

अनुवादकर्ता—पं० जगदीशचन्द्र शास्त्री एम० ए०

प्रस्तावना और संस्मरणलेखक—विश्वबन्ध महात्मा गाँधी

एक हजार पृष्ठोंके बड़े साइजके बड़ियाँ जिल्द बंधे हुए ग्रन्थकर्ताके जामाँ विद्वान् प्रो०  
ग्रन्थका मूल्य सिर्फ ६) जो कि लागतमात्र है। डाकखर्च १।-) तपादन करके सोनेमें  
महात्माजीने अपनी आत्मकथामें लिखा है—

“ मेरे जीवनपर मुख्यतासे कवि रायचन्द्रभाईकी छाप पड़ी। आत्मप्रकाशका विषय,  
रस्किनकी अपेक्षा भी रायचन्द्रभाईने मुझपर गहरा प्रभाव डाला है।”

रायचन्द्रजी एक अद्भुत महापुरुष हुए हैं। वे अपने समयके महान् तत्त्व ज्ञेयी भूमिकाका  
थे। जैनसम्प्रदायमें जन्म लेकर भी उन्होंने तमाम धर्मोंका गहराईसे मनन

उनके सारमूल तत्त्वोंपर अपने विचार बनाये थे। उनका स्मरणशाक्ति गजब की  
भी ग्रन्थको एक बार पढ़कर वे हृदयस्थ कर लेते थे। शतावधानी तो वे थे ही, अर्थात्  
सौ बातोंमें एक साथ उपयोग लगा सकते थे।

इस ग्रन्थमें उनके मोक्षमाला, सावनाबोव, आत्मसिद्धि आदि छोटे मोटे ग्रन्थोंका संग्रह तो  
है ही, सबसे महत्त्वकी चीज है उनके ८७४ पत्र, जो उन्होंने समय समयपर अपने परिचित  
मुमुक्षुजनोंको लिखे थे और उनकी डायरी, जो वे नियमित रूपसे लिखा करते थे और  
महात्मा गान्धीजीका आफ्रिकासे किया हुआ पत्रव्यवहार भी, इसमें है। जिनागममें जो आत्म-  
ज्ञानकी पराकाष्ठा है उसका सुन्दर विवेचन इसमें है। अथात्मके विषयका तो यह खजाना ही  
है। उनकी रायचन्द्रजीकी कवितायें भी अर्थसहित दी हैं। मतलब यह कि रायचन्द्रजीसे संबंध  
रखनेवाली कोई भी चीज छूटी नहीं है।

गुजरातीमें इस ग्रन्थके अबतक सात एडीशन हो चुके हैं। हिन्दीमें यह पहली बार  
ही महात्मा गाँधीजीके आग्रहसे प्रकाशित हो रहा है। ग्रन्थारंभमें विस्तृत विषय-सूची  
और श्रीमद् राजचन्द्रकी जीवनी है। ग्रन्थान्तमें ग्रन्थार्गत विषयोंको स्पष्ट करनेवाले छह महत्त्व-  
पूर्ण मौलिक परिशिष्ट हैं, जो मूल ग्रंथमें नहीं हैं।

प्रत्येक विचारशील और तत्त्वप्रेमीको इस ग्रन्थका स्वाध्याय करना चाहिए।

#### लामकी बात

जो भाई श्रीमद् राजचन्द्र की दो प्रतियाँ एक साथ मंगायेंगे, उन्हें सभाप्यतत्त्वार्थाधिगमसूत्र  
भाषाटीका ३) का ग्रंथ भेंट दिया जायगा। पर उन्हें दो प्रतियोंका दाम १२) और पोस्टेज रजिस्ट्री पेकिंगके ॥)  
देते कुल १२॥) पेशगी भेजना होगा। वी० पी० न किया जायगा। ग्रंथ रेस्वेपार्सलसे भेज जायेंगे। भावा  
उन्हें ही देना होगा। यह रियायत दो प्रतियों मंगानेवालोंको है। एक प्रति मंगानेवालोंके लिख नहीं।



१ उपदेशछाया और आत्मसिद्धि—श्रीमद्राजचन्द्रविरचित. गुजराती ग्रंथका हिन्दीअनुवाद पं० जगदीशचन्द्रजी शास्त्री एम० ए० ने किया है ।

उपदेशछायामें मुख्य चर्चा आत्मायके संबंधमें है, अनेक स्थलोंपर तो यह चर्चा बहुत ही मार्मिक और हृदयस्पर्शी है । इसमें केवलज्ञानीका स्वतपयोग, शुष्क ज्ञानियोंका अभिमान, ज्ञान किसे कहते हैं ! कल्याणका मार्ग एक है, निर्घन कौन ! आत्मार्थ ही सच्चा नय है, आदि गहन विषयोंका सुन्दर वर्णन है ।

आत्मसिद्धिमें श्रीमद्राजचन्द्रजीकी अमर रचना है । यह ग्रंथ लोगोंका इतना पसंद है, कि अंग्रेजी मराठी अनुवाद हो गये हैं । इसमें आत्मा है, वह नित्य है, वह कर्ता है पृ. १८, शेषके अंग्रेजी मराठी अनुवाद हो गये हैं । इसमें आत्मा है, वह नित्य है, वह कर्ता है पृ. १०४, शेषके अंग्रेजी मराठी अनुवाद हो गये हैं । इसमें आत्मा है, वह नित्य है, वह कर्ता है पृ. २५९ व. है । ऊपर गुजराती कविता है, नीचे उसका विस्तृत हिन्दी-अर्थ है । इस ग्रंथका इतने अतिरिक्त टिप्पण और गहन है, किन्तु लेखन-शैलीकी सरलता तथा रोचकता के लिये लिखे लोगोंके लिये भी बोधगम्य और उपयोगी हो गया है । प्रारंभमें चित्र और संक्षिप्त चरित भी है । पृष्ठसंख्या १०४, मूल्य सिर्फ 10 है ।

जपमाला मोक्षमाला और भावनाबोध—श्रीमद्राजचन्द्रविरचित गुजराती

अनुवाद पं० जगदीशचन्द्रजी शास्त्री एम० ए० ने किया है ।

जपमालामें सभी अवस्थावालोंके लिए नित्य मनन करने योग्य जपमालाकी तरह १०८ दाने ( वचन ) सूँधे हैं ।

मोक्षमालाकी रचना राजचन्द्रजीने १६ वर्षकी उम्रमें की थी, यह पद्य-मुद्रण बड़ी उपयोगी सदैव मनन करने योग्य है, इसमें जैन-मार्गको यथार्थ रीतिसे समझाया है । जिनोक्त-मागसि कुछ भी न्यूनाधिक नहीं लिखा है । बौद्ध-मार्गमें आचार-व्यवहार रुचि हो, और उसका स्वरूप समझे, इसी उद्देशसे श्रीमदने इसकी रचना की थी । इसमें सर्वमान्य धर्म, मानवदेह, सदेव, सद्धर्म, सद्गुरुत्व, उत्तम गृहस्थ, जिनेश्वरमणि, वास्तविक महत्ता, सत्य, सत्संग, विनयसे तत्वकी सिद्धि, सामायिक विचार, सुखके विषयमें विचार, ब्रह्म-सुदर्शन, कपिलमुनि, अनुपम क्षमा, तत्त्वावबोध, समाजकी आवश्यकता, आदि एकदो एक बड़कर १०८ पाठ हैं । गुजरातीकी हिन्दी अर्थ सहित अनेक सुन्दर कवितायें हैं । इस ग्रंथको स्याद्वाद-तत्व-बोधरूपी वृक्षका वीज ही समझिये ।

भावनाबोधमें वैराग्य मुख्य विषय है, किस तरह कषाय-मल-दूर हो, इसमें तत्सर्व उपाय बताये हैं । इसमें अनित्य, अशरण, अत्यस, अशुचि, आश्रय, संवर, निर्जन, कर्म-बारह भावनाओंके स्वरूपको, मिथारीका खेद, नमिराजर्षि, भरतेश्वर, संनकुम्भर, कर्म-कषायें देकर बड़ी उत्तम रीतिसे विषयको समझाया है । प्रारंभमें श्रीमद् राजचन्द्रजीके चित्र और संक्षिप्त चरित्र भी है । भाषा बहुत ही सरल है । पृष्ठसंख्या १३०, मूल्य सिर्फ 10 है । ये दोनों ग्रंथ श्रीमद् राजचन्द्रमेंसे जुदा निकाले गये हैं ।

**परमात्मप्रकाश और योगसार** [ जैन रहस्यवादी और अध्यात्मवेत्ता श्री-योगीन्द्रदेवकृत अपभ्रंश दोहे, उनकी संस्कृतछाया, श्रीब्रह्मदेवसंस्कृत संस्कृतटीका, ख० पं० दौलतरामजीकृत भाषाटीका, प्रो० उपाध्यायकी ९२ पृष्ठकी अंग्रेजी भूमिका, उसका हिन्दी-सार, विभिन्न पाठभेद, अनुक्रमणिकायें, और हिन्दीअनुवादसहित ' योगसार ' ]

सम्पादक और संशोधक-पं. आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्याय, एम. ए.

अर्द्धमागधी प्रोफेसर राजाराम कालेज, कोल्हापुर ।

परमात्मप्रकाश अपभ्रंश भाषा-साहित्यका सबसे प्राचीन और अमूल्य रत्न है, आधुनिक हिन्दी, मराठी, गुजराती आदि भाषायें इसी अपभ्रंशसे उत्पन्न हुई हैं, अतः भाषा-शास्त्रके जिज्ञासुओंके लिए यह बड़े कामकी वस्तु है। भाषा-साहित्यके नामी विद्वान् प्रो० उपाध्यायजीने अनेक प्राचीन प्रतियोंके आधारसे इसका संशोधन संपादन करके सोनेमें सुनकी कहावत चरितार्थ की है। पहले संस्करणसे यह संस्करण बहुत विस्तृत और शुद्ध है। इसका भूमिका तो एक नई वस्तु है—ज्ञानधर्म-शास्त्रकी रचनाओंका परिचय, भाषा, व्याकरण, ग्रन्थकारका चरित, समय-निर्णय और "उपाध्यायजी भूमिकाका टीकाकार" और उनका परिचय, बड़ी छान-बीनसे किया गया है। ग्रन्थ सवालजोष हिन्दीसार पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने लिखा है।

ग्रन्थमें योगीन्द्रदेवने तत्कालीन जनसाधारणकी भाषामें बड़ी ही सरल किन्तु प्रभावोत्पादक शैलीमें परमात्माके स्वरूपका व्याख्यान किया है। इसमें बहिरात्मा, अन्तरात्मा, परमात्माका लक्षण, परमात्माके रूप जाननेकी रीति, शुद्धात्माका मुख्य लक्षण, शुद्धात्माके ध्यानसे संसार-अमरणका रुकना, परमात्मप्रकाशका फल आदि सैकड़ों ज्ञातव्य विषयोंका वर्णन है। समाधि-मार्गका अपूर्व ग्रन्थ है। इसकी हिन्दीटीका भी बड़ी सरल और विस्तृत है। मागधी पद्य लिखा भी आसानीसे समझ सकता है। ऐसी उत्तम पद्धतिसे सम्पादित ग्रन्थ आपने असीतक न देखा होगा। ग्रन्थराज-स्वदेशी कागजपर बड़ी सुन्दरता और शुद्धतासे छपाया गया है। ऊपर कपड़ेकी सुन्दर मजबूत जिल्द बँधी हुई है। पृष्ठसंख्या ५५०, मूल्य केवल-१॥) है।

**योगसार**—यह श्रीयोगीन्द्रदेवकी अमर रचना है, इसमें मूल अपभ्रंश-दोहे, संस्कृत-छाया, पाठान्तर और हिन्दीटीका है। १०८ दोहोंके छोटेसे ग्रंथमें आध्यात्मिक गूढ़वादीके तत्त्वोंका बड़ा ही सुन्दर विवेचन है। यह ग्रन्थ साक्षात् मोक्षका सोपान है। इसका संपादन और संशोधन प्रोफेसर ए० एन० उपाध्यायने किया है। पं० जगदीशचन्द्रजी शास्त्री एम० ए० ने सरल हिन्दीटीका लिखी है। बहुत अच्छे मोटे कागजपर सुन्दरतापूर्वक छपा है। पृष्ठसंख्या २८, मूल्य सिर्फ ( ) परमात्मप्रकाशके अन्तमें यह ग्रन्थ है। उसीमेंसे शुद्धा निकाज है।

## YOGĪNDU, HIS PARAMĀTMAPRAKĀSA AND OTHER

WORKS अर्थात् योगीन्दुदेव और उनकी रचनायें

प्रोफेसर ए० एन० उपाध्यायका बड़ी गवेषणासे लिखा हुआ महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक अंग्रेजी ग्रंथ है। पृष्ठसंख्या १०८. मूल्य १ ) है। यह परमात्मप्रकाशके प्रारंभमें है, उसीमें जुदा निकाळा गया है।

**प्रवचनसार**—[श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यकृत प्राकृत मूल गाययें, श्रीअमृतचन्द्राचार्य और श्रीजयसेनाचार्यकृत संस्कृतटीकाद्वय, पांडे हेमराजजीकृत हिन्दीटीका, प्रोफेसर उपाध्यायकृत अंग्रेजी-अनुवाद, १२५ पृष्ठोंकी अति विस्तृत अंग्रेजी भूमिका, विभिन्न पाठ-भेदोंकी प्रन्थकी अनुक्रमशिका आदि अङ्कारो सहित संपादित।]

सम्पादक—पं० आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्याय एम० ए०, प्रोफेसर राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर

यह अध्यात्मशास्त्रके प्रधान आचार्यप्रवर श्रीकुन्दकुन्दका ग्रन्थ है, केवल इतना आत्मज्ञानके इच्छुक मुमुक्षु पाठकोंको आकर्षित करनेके लिए नहीं है—जैसा है— है। इसमें ज्ञानाधिकार, ज्ञेयतत्त्व-विचार, और चारित्र्याधिकार ऐसे तीन बड़े बड़े अधिका है। इसमें ज्ञानको प्रधान करके शुद्ध द्रव्यार्थिकनयका कथन है, अर्थात् और सब विषयोंके गौण करते हैं। प्रधानतः आत्माका ही विशेष वर्णन है। इस ग्रन्थका एक संस्करण पहले निकल चुका है। इस नये संस्करणको प्रोफेसर उपाध्यायजीने बहुतसी पुरानी सामग्रीके आधारसे संशोधित किया है, और उसमें श्रीकुन्दकुन्दाचार्यका जीवनचरित, समय, उनकी अन्य रचनाओं, टीकाओं, भाषा, दार्शनिकता आदिपर गहरा विवेचन किया है। इसकी अंग्रेजी भूमिका भाषा-शास्त्र और दर्शनशास्त्रके विद्यार्थियोंके लिए तो ज्ञानकी खान है, और वैश्वयुक्त परिश्रम और गहरी खोजका एक नमूना है। इस भूमिकापर बम्बई विश्वविद्यालयने २५० ) पुरस्कार दिया है, और इसे अपने बी० ए० के पाठ्यक्रममें रखा है। इस ग्रन्थकी छपाई स्वदेशी कागजपर निर्णयसागर प्रेसमें बहुत ही सुन्दर हुई है। पृष्ठसंख्या ६००, ऊपर कपड़ेकी मजबूत और सुन्दर निन्द बंधी है। मूल्य सिर्फ ५ ) है।

**स्याद्वादमञ्जरी**—कलिकात्सर्वज्ञ श्रीहेमचन्द्राचार्यकृत अन्ययोग्यबुद्धेशक्ति-काकी श्रीमद्विषेणसूरिकृत विस्तृत संस्कृतटीका स्याद्वादमञ्जरीके नामसे प्रसिद्ध है। इसी टीकाका पं० जगदीशचन्द्रजी शास्त्री, एम० ए० कृत सरल और विस्तृत हिन्दीअनुवाद है। मद्विषेणसूरिने इस ग्रन्थमें न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, वेदान्त, सन्न्य, बौद्ध, और चार्वाक नामके छह दर्शनोंके मुख्य मुख्य सिद्धान्तोंका अत्यन्त सरल, स्पष्ट और सटीक भाषामें प्रतिपादनपूर्वक खण्डन करके सम्पूर्ण दर्शनोंका समन्वय करनेवाले स्याद्वाददर्शनका प्रौढ़ युक्तियोंद्वारा मण्डन किया है। दर्शनशास्त्रके अन्य ग्रंथोंकी अपेक्षा इस ग्रंथकी यह एक असाधारण विशेषता है कि इसमें दर्शनशास्त्रके कठिनसे कठिन विषयोंका भी अत्यन्त सरल मनोतृप्तक और प्रसिद्धि-युक्त भाषामें प्रतिपादन किया है। इस ग्रंथके संपादन और अनुवादकी जितनी प्रशंसा की जाये उतनी शोभी है। अनुवादक महोदयने स्याद्वादके

**श्रीमद्दत्तस्य जीवकाण्ड—**श्रीनेमिचन्द्राचार्यकृत मूल गाथायें और पं० खूब-  
द्विजी सिद्धान्तशास्त्रीकृत संस्कृतछाया तथा बालबोधिनी भाषाटीका सहित । इसमें गुण-  
नोंका वर्णन, जीवसमाप्त, पर्याप्ति, प्राण, संज्ञा, मार्गणा, उपयोग, अन्तर्भाव, आलाप  
इत्यादि अनेक अधिकार हैं । सूक्ष्म तत्त्वोंका विवेचन करनेवाला यह अपूर्व ग्रंथ है । दूसरी  
संशोधित होकर छपा है । मूल्य सजिल्दका २॥)

**छब्बिसार—**( क्षपणासार गर्भित ) श्रीनेमिचन्द्राचार्यकृत मूल गाथायें, और स्व०  
मनोहरलाजजी शास्त्रीकृत संस्कृतछाया और हिन्दी भाषाटीका सहित । यह ग्रंथ  
श्रीमद्दत्तस्यका परिशिष्ट है । इसमें मोक्षके मूलकारण सम्यक्त्वके प्राप्त होनेमें सहायक क्षयोप-  
म, विद्युद्धि, देशना, प्रायोज्य, कारण इन पाँच छब्बिसारोंका वर्णन है । मूल्य सजिल्दका १॥)

**इत्यानुयोगतर्कणा और समयसार—**ये दो ग्रंथ अप्राप्य हैं । समयसार तो  
नः सुसम्पादित होके छपेगा ।

### गुजराती ग्रंथ

**श्रीमद्दत्तस्य राजचन्द्र—**आ पुस्तकमा श्रीमद्दत्तस्य राजचन्द्रनी हयातीमा तेओश्रीने जुदे जुदे प्रसंगे  
सुखमाईओ, सज्जनों अने मुनिश्रीओ वगैरे तरफथी भिन्न भिन्न विषयों प्रत्ये पुछेला सत्रालोना  
रवावना पत्रोना संग्रह, तथा बाल्यावस्थामां रचेल्ल भावनाबोध, मोक्षमाला, आत्मसिद्धि ग्रंथोंनो  
ग्रंथं छे, श्रीमद्दत्तनी सोळा वर्ष पहेलानी वयथी देहोत्सर्ग पर्यन्तना विचारोना आ मन्थ ग्रंथमा  
ग्रंथं छे, जैनतत्त्वज्ञानको महान ग्रंथ छे, जैनतत्त्वज्ञाननो उंडो अभ्यास समजवा माटे आ  
ग्रंथ खास उपयोगी छे, बीजी आहृत्ति संशोधनपूर्वक बहार पाडी छे. अने तेनी अंदर श्रीमद्दत्तना  
अग्रगण्य लक्षणो पण दाखळ करवामां आल्वा छे: ग्रंथारंभमा महात्मा गांधीजीए लखेली  
महत्त्वपूर्ण प्रस्तावना छे । आ पुस्तक सारामा सारा कागळ ऊपर सुप्रसिद्ध निर्णयसागर प्रेसजी  
अन्दर खास तैयार करावेल्ल देवनागरीमां छपाव्युं छे. सुन्दर बाईडिंगथी सुशोभित छे. दरेक  
ग्रन्थमण्डार, लाइब्रेरीमां राखवा योग्य छे, तेमज साधु, साध्वी, श्रावक, श्राविकाओने खास  
वॉचवा लायक अने मनन करवा योग्य आ महान ग्रन्थ छे, रॉयल चार पेजी साइजना ८२५  
पृष्ठवाला दळदार ग्रन्थना मूल्य फक्त ५ पाँच रुपया, लगतमात्र थी अर्धा राखेला छे । ५ चित्र छे ।

**भावनाबोध—**आ ग्रंथना कर्त्ता उक्त महापुरुष छे, वैराग्य ए आ ग्रंथनो मुख्य  
विषय छे, पात्रता पामवानुं अने कषायमळ दूर करवानुं आ ग्रंथमां उत्तम साधन छे, आत्मग-  
वेधीओने आ ग्रंथ आनंदोच्छास आपनार छे, आ ग्रंथनी पण आ श्रीजी आहृत्ति छे, आ वने  
ग्रंथो खास करीने प्रभावना करवा सारु अने पाठशाला, ज्ञानशाला, तेमज स्कुलोमां विद्यार्थि-  
योने विद्याभ्यास अने प्रभावना करवामाटे अति उत्तम ग्रन्थ छे, अने तेथी सर्व कोई लाभ लई  
सके, ते माटे गुजराती भाषामां अने बालशेव टाईपमां छपावेल्लुं छे । मूल्य सजिल्दनुं फक्त  
चार आना ।

**रिपोर्ट—**प. प्र. मं. नी. सं. १९७३ धी. सं. १९९० सुधीनो रिपोर्ट अने  
महात्मा गांधीने लखेली श्रीमद्दत्त राजचन्द्र ग्रंथनो गुजराती और हिन्दी प्रस्तावना मफन मन्त्रो  
के सार्हीओने जोड्ये, ते मंगावी छेली ।

## निवेदन

स्वर्गवासी तत्त्वज्ञानी शतावधानी कविवर श्रीरायचन्द्रजैन श्रीकुन्दकुन्दाचार्य, स्वाति ( मी ) मुनीश्वर, श्रीसमन्तभद्राचार्य, श्रीनेमिचन्द्राचार्य, श्रीअकलङ्कस्वामी, न्द्राचार्य, श्रीअश्रुतचन्द्रसुरि, श्रीहरिभद्रसुरि, श्रीहिमचन्द्राचार्य, श्रीयशोविजय आदि आचार्योंके रचे हुए अतिशय उपयोगी और अलम्य जैनतत्त्व-ग्रन्थोंका सर्वसाधारणमें मूल्यमें प्रचार करनेके लिये श्रीपरमश्रुतप्रभावकमंडलकी स्थापना की थी; जिस उक्त कविराजके स्मरणार्थ श्रीरायचन्द्रजैनशास्त्रमाला ३० वर्षोंसे निकल रही है प्रथमालामें ऐसे अनेक प्राचीन जैन-ग्रंथ राष्ट्रभाषा हिन्दी टीकासहित प्रकट हुये तत्त्वज्ञानाभिलाषी भव्यजीवोंको आनांदित कर रहे हैं ।

उभय पक्षके महात्माओंद्वारा प्रणीत सर्वसाधारणोपयोगी उत्तमोत्तम ग्रन्थोंके विज्ञ पाठकोंको विदित हों, इसके लिये इस शास्त्रमालाकी योजना की गई है । आत्मकल्याणके इच्छुक भव्य जीवोंसे निवेदन है कि इस पवित्र शास्त्रमालाके ग्रन्थोंके बनकर वे अपनी चल लक्ष्मीको अचल करें, और तत्त्वज्ञानपूर्ण जैनसिद्धान्त-ग्रन्थोंके पाठन द्वारा प्रचार कर हमारी इस परमार्थ-योजनाके परिश्रमको सफल करें । प्रत्येक सरस्वतीभण्डार, सभा और पाठशालाओंमें इनका संग्रह अवश्य करें । जैनधर्म और ज्ञानके प्रसारसे बढ़कर दूसरा और कोई पुण्यकार्य प्रमायनाका नहीं हो सकता, अधिकसे अधिक द्रव्यसे सहायता कर पाठक भी इस महत्कार्यमें हमारा हाथ बटावें । जितने अधिक ग्रन्थ खरीदकर हमारी सहायता करेंगे, उतने ही अधिक ग्रन्थ प्रकाशित

इस शास्त्रमालाकी प्रशंसा मुनियों, विद्वानों तथा पत्रसंपादकोंने तथा पा विद्वानोंने मुक्तकंठसे की है । यह संस्था किसी स्वार्थ-साधन लिये नहीं है, केवल वास्ते है । जो द्रव्य आता है, वह इसी शास्त्रमालामें उत्तमोत्तम ग्रन्थोंके उद्धारके दिया जाता है । हमारे सभी ग्रन्थ बड़ी शुद्धता और सुन्दरतापूर्वक अपने विषय हिन्दी टीका करवाके अच्छे कागजपर छपाये गये हैं । मूल्य भी अपेक्षाकृत लागतके लगभग रखा जाता है । उत्तमताका यही सबसे बड़ा प्रमाण है कि तीन तीन चार चार संस्करण हो गये हैं । भविष्यमें श्रीउमास्वामी, श्रीभद्रा समन्तभद्र, श्रीसिद्धसेनदिवाकरके ग्रंथ निकलेंगे । कई ग्रंथोंका उत्तमतापूर्वक सम्पादन

नोट—रायचन्द्रजैनशास्त्रमालाके ग्रन्थ इकट्ठे मँगानेवालोंको और प्रचार बहुत किफायतसे भेजे जाते हैं । इसके लिए वे हमसे पत्रव्यवहार करें ।

सहायता भेजने और ग्रंथोंके मिलनेका पता—

निवेदक—ओं० व्यवस्थापक—

श्रीपरमश्रुतप्रभावकमंडल ( श्रीरायचन्द्रजैनशास्त्रमाला

खाराकुवा, जौहरीबाजार, बम्बई-१०

न्यू मास्ट प्रिंटिंग प्रेस, ६ केलेवाडी, गिरगाव, बम्बई-१०

